

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III

(HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA)



TESIS DOCTORAL

Vida y pensamiento de Rafael Barrett

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Francisco Corral Sánchez-Cabezudo

DIRIGIDA POR

José Luis Abellan-García González

Madrid, 2002

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

CURSO ACADEMICO: 1989 - 90

"VIDA Y PENSAMIENTO DE RAFAEL BARRETT"

TESIS DOCTORAL

REALIZADA POR:

Francisco Corral Sánchez-Cabezudo.

Licenciado en Filosofía.

DIRIGIDA POR:

D. José Luis Abellán García.

Catedrático de la Universidad Complutense de
Madrid.

Departamento de Filosofía III: Hermeneútica y
Filosofía de la Historia.

A Herena, por su ayuda invalorable.

A Araresá, que vino llegando para
alborotar la torpe seriedad de mis
papeles.

Al Paraguay, cuyo sueño de justicia
desveló a Rafael Barrett.

V I D A Y P E N S A M I E N T O

D E

R A F A E L B A R R E T T

Barrett nos enseñó a escribir a los escritores paraguayos de hoy; nos introdujo vertiginosamente en la luz rasante y al mismo tiempo nebulosa, casi fantasmagórica, de la "realidad que delira", de sus mitos y contramitos históricos, sociales y culturales.

Augusto Roa Bastos

Barrett fue para mí como una sombra que pasa. Barrett debía ser un hombre desequilibrado, con anhelos de claridad y de justicia. Tipos así dejan por donde pasan un rastro de enemistad y de cólera. A la gente le gusta la mentira.

Pío Baroja

Yo me encontré con Barrett en el que fue el momento crucial de su vida. Seguro estoy que si ha llegado a ser una figura en la historia de América lo debe a aquella hora.

Ramiro de Maeztu

...
pero el abuelo Rafael, el viejo anarco,
te tironeaba fuertemente de la sangre
y tú sentías calladamente esos tirones
...

(Mario Benedetti. "Muerte
de Soledad Barrett".)

Asunción, 1908.
Quizás él había vivido en el Paraguay antes, siglos o milenios antes, quién sabe cuándo, y lo había olvidado. Lo cierto es que hace cuatro años, cuando por casualidad o curiosidad Rafael Barrett desembarcó en este país, sintió que había llegado a un lugar que le estaba esperando, porque este desdichado lugar era su lugar en el mundo.

Eduardo Galeano

I N D I C E

INTRODUCCION

Estado de la cuestión.....	14
Interés del estudio de la obra de Barrett.....	15
Características de la obra de Barrett.....	17

OBSERVACIONES PREVIAS

Aspectos metodológicos.....	19
Aspectos formales.....	20
Aportes de la investigación.....	21

CAPITULO PRIMERO: BIOGRAFIA

I. VIDA EN ESPAÑA

Confusiones sobre su origen.....	23
Nacimiento y juventud.....	24
Formación.....	25
Vida galante en Madrid.....	26
El suceso del circo.....	28
La anécdota y su contexto.....	32
Barrett, Maeztu, Portas, Montjuich y los Tribunales de Honor.....	34
Una carta de Barrett.....	40
Consecuencias: el desclasamiento de Rafael Barrett.	42
El suicidio apócrifo de Rafael Barrett.....	45
Rafael Barrett en un cuento de Manuel Bueno.....	49
Rafael Barrett en las Memorias de Pío Baroja.....	50
Rafael Barrett y Valle Inclán.....	51
Rafael Barrett y Ramiro de Maeztu.....	52
Rafael Barrett y Blasco Ibáñez.....	53
Rafael Barrett y Ricardo Fuente.....	53
Búsqueda de una nueva vida. América.....	53
Ruina y ruleta.....	54
Ruptura con el pasado.....	55
El Rafael Barrett que deja Europa.....	56
Barrett escritor.....	57

II. VIDA EN AMERICA

La llegada. Buenos Aires.....	59
Barrett, matemático.....	60
Barrett, periodista.....	61
Duelos y quebrantos madrileños resucitan en Buenos Aires.....	63

Rafael Barrett contra los molinos.....	69
Barrett en Paraguay.....	70
La Revolución de 1904.....	72
Barrett en Asunción.....	75
Joaquín Boceta.....	76
Periodismo en Asunción. Nuevos duelos. Historias repetidas.....	79
Otras actividades en Paraguay.....	81
La enfermedad.....	83
Dedicación al periodismo.....	85
Acercamiento al problema social.....	86
Germinal.....	89
Cárcel y destierro.....	91
Barrett en Uruguay. Montevideo.....	96
De nuevo (furtivamente) en Paraguay.....	99
Reencuentro con los suyos y búsqueda de curación...	101
Barrett, "agente de propaganda del Paraguay".....	103
<u>III. REGRESO A EUROPA Y FINAL</u>	
Adiós al Paraguay.....	106
París. Intentos de curación. Muerte en Arcachon....	107
Repercusión en la prensa.....	109
Polémica póstuma.....	110
<u>CAPITULO SEGUNDO: PENSAMIENTO</u>	
<u>I. PERFIL INICIAL</u>	
<u>ASPECTOS PRIMARIOS</u>	
Exaltación individualista.....	115
Ideal del individuo superior.....	116
El influjo de Nietzsche. El "superhombre".....	119
El modelo del hombre-nación.....	122
El genio nacional.....	124
Desigualdad y elites.....	125
La lucha por la vida.....	128
Las razas. El particular genio de las razas.....	129
El genio romántico.....	131
Rebeldía.....	134
Bohemios, dandis y rebeldes.....	137
<u>EL BARRETT INICIAL Y LA JUVENTUD ESPAÑOLA DE FIN DE SIGLO</u>	
Testimonio de Pío Baroja.....	139
- Homosexualismo.....	140
Testimonio de Pompeyo Gener.....	142
Testimonio de Nicolás Salmerón.....	143
<u>OTROS ASPECTOS DEL PERFIL INICIAL</u>	
Republicanism militante.....	144

Liberalismo avanzado.....	146
Denuncia social.....	147
Lucha de clases. Trabajo y capital.....	148
Alegato contra la ciencia positiva.....	151
<u>II. TEMATICA "NOVENTAIOCHISTA" EN BARRETT</u>	
Cuestión terminológica previa: "juventud del 98".	154
- Modernismo.....	160
El "tema de España".....	165
La "España enferma".....	167
Las "dos Españas".....	169
El ideal del Quijote.....	171
Los "casos" polémicos.....	172
- El proceso de Montjuich.....	172
- Francisco Ferrer y Guardia.....	174
- Nakens y Morral.....	174
- El "affaire" Dreyfus.....	175
Otros aspectos expresamente relacionados con la	
España de fin de siglo.....	177
- El Novecentismo catalán.....	177
- Arte del pueblo.....	177
- Los toros.....	178
- El bandolerismo.....	179
- El término "intelectual".....	180
- Viaje a América.....	182
- Vida en Francia.....	183
<u>III. EVOLUCION DE SU PENSAMIENTO</u>	
Tema del héroe.....	185
- Napoleón.....	185
Altruismo y héroes.....	190
El concepto del genio.....	193
El vulgo y el genio.....	197
Virtudes viriles.....	198
El honor caballeresco.....	199
El Evolucionismo.....	201
- La lucha por la vida.....	202
- Adaptación al medio. Imposición al medio.....	207
Las razas.....	210
Conciencia de su evolución.....	212
Génesis de su anarquismo.....	213
Causas y circunstancias.....	217
<u>IV. ASPECTOS GENERALES DE SU PENSAMIENTO</u>	
<u>CONTEXTO</u>	
Barrett y el fin de siglo.....	226
Conciencia de la "crisis de fin de siglo".....	228

EL SER, EL CAMBIO Y EL CONOCIMIENTO

Su concepto de la Filosofía.....	231
Filosofía y cambio.....	234
El cambio, la verdad, el bien y la belleza.....	236
Cambio e identidad.....	237
Vitalismo.....	238
Pragmatismo.....	242
Rechazo del positivismo determinista.....	247
Espiritualismo.....	251
Rechazo del racionalismo. El inconsciente.....	256
Conocimiento y misterio.....	259

EL COSMOS

Cosmos, misterio, enigma.....	261
Realidad, energía.....	264
Unidad cósmica. Monismo.....	266
Reflexiones sobre el tiempo.....	268

FUTURO, EVOLUCION Y PROGRESO

Fe en el futuro.....	272
Futuro y bien.....	275
Enfoque crítico de la idea de Progreso.....	277
Evolución y finalidad.....	280
Utopía y optimismo.....	283
La condición humana.....	286
Pesimismo optimista.....	289

LA CIENCIA

El conocimiento científico.....	291
El orden y el azar.....	293
El avance de las ciencias.....	294
Ciencia y ética.....	295
Límites de la ciencia.....	296
- Lo incognoscible.....	297
Ciencia, religión y religiones.....	300

LA RELIGION Y LA IDEA DE DIOS

Religiosidad.....	304
Religión humanizada.....	305
Religión, superstición.....	309
Dios.....	311
La muerte de Dios.....	313
Dios incógnita.....	316

CRISTIANISMO, IGLESIA

Cristo humano.....	318
Cristo versus Jehová.....	320
Catolicismo frente a Cristianismo.....	322
Iglesia institución.....	324

Muerte de la Iglesia.....	327
<u>EL MODERNISMO RELIGIOSO COMO CONTEXTO</u>	
Conflictos ciencia-religión.....	329
Catolicismo liberal y modernismo religioso.....	330
El conflicto en España.....	331
Barrett y el modernismo religioso.....	338
<u>REFLEXIONES ACERCA DE LA MUERTE</u>	
La muerte y la vida.....	339
Muerte, enigma.....	341
Muerte, energía e individuo.....	344
Muerte y suicidio.....	346
<u>LA HISTORIA</u>	
Concepción de la Historia.....	347
Visión de la Historia.....	348
Historia y revolución.....	349
<u>ETICA Y VALORES</u>	
Vitalismo y altruismo.....	351
Altruismo y futuro.....	355
Moral autónoma.....	356
Moral intimista.....	357
Anti-puritanismo.....	358
El complejo de culpa.....	360
El amor (valor).....	360
El amor (sentimiento).....	362
El dolor y el odio.....	364
<u>EL ARTE Y LA BELLEZA</u>	
Arte, energía, neurosis.....	365
Condiciones y formas.....	367
<u>LITERATURA Y LENGUAJE</u>	
La literatura.....	369
El lenguaje.....	371
<u>V. PENSAMIENTO SOCIAL</u>	
<u>POLITICA Y SOCIEDAD</u>	
El sistema democrático.....	375
El sufragio y la masa.....	378
La burocracia.....	380
El patriotismo.....	381
La guerra y el ejército.....	384
Imperialismo y colonialismo.....	387
Desigualdad y explotación.....	389
<u>ECONOMIA Y TRABAJO</u>	
La propiedad.....	391
El trabajo.....	392
Dignidad del trabajo.....	393

El capital y la tierra.....	395
Futuro del capitalismo.....	399
El liberalismo económico.....	400
<u>VI. TEMATICA ANARQUISTA</u>	
<u>CONSIDERACIONES PREVIAS</u>	
El anarquismo.....	402
Anarquismo y liberalismo.....	406
Anarquismo e individualismo.....	408
Anarquismo y eticidad.....	409
Anarquismo y armonía.....	411
<u>EL ANARQUISMO DE RAFAEL BARRETT</u>	
Su concepto del anarquismo.....	412
El anarquismo y el problema de la violencia.....	414
Anarquismo y violencia en Barrett.....	418
Anarquismo y pensamiento.....	421
Anarquismo y socialismo.....	423
Anarquismo y religiosidad.....	426
Anarquismo y sociedad agraria.....	428
Anarquismo y acción: propuestas y métodos.....	429
<u>EL PODER, EL ESTADO Y LA LEY</u>	
La política.....	435
El poder y el pensamiento.....	437
Estado y Gobierno.....	438
El derecho, las leyes y el poder.....	440
La justicia y la ley.....	443
Ley y culpabilidad.....	444
<u>EL DELITO</u>	
Delito y responsabilidad.....	445
Origen social del delito.....	449
Delito y criminalidad colectiva.....	451
Bandidos y delincuentes.....	452
<u>LA EDUCACION</u>	
Crítica a los sistemas de enseñanza.....	455
La educación libertaria.....	458
<u>LA MUJER Y LA FAMILIA</u>	
Anarquismo y feminismo.....	461
Anarquismo y familia.....	463
<u>ANARQUISMO Y UTOPIA</u>	
Anarquismo y milenarismo.....	465
La sociedad anarquista: toda la libertad, toda la igualdad.....	466
El delito en la sociedad libertaria.....	469
Utopía y optimismo.....	472
El ideal utópico.....	475

Utopía y contrautopía: ecología y catástrofe.....	476
<u>BARRETT FRENTE AL ANARQUISMO</u>	
Pensamiento social.....	481
Raíces filosóficas.....	484
Maestros y modelos.....	491
<u>VII. CONSIDERACIONES FINALES</u>	
<u>METODO Y ESTILO</u>	
Paradojas, dialéctica, negatividad.....	498
Antidogmatismo.....	500
Modernismo y naturalismo.....	502
<u>LINEAS DE PROYECCION DE SU PENSAMIENTO</u>	
Individualismo. Incomunicación. Existencialismo..	504
Autocrítica y dudas.....	507
<u>EL PENSAMIENTO DE BARRETT Y EL PARAGUAY</u>	
La intelectualidad de 1900.....	510
Barrett y la historia paraguaya.....	513
La cuestión social.....	516
Anarcosindicalismo.....	524
La "adaptación" de Barrett a la sociedad americana	526
<u>RECAPITULACION</u>	
Síntesis de su pensamiento.....	529
Sincretismo.....	536
Originalidad.....	541
 <u>CAPITULO TERCERO: APENDICES</u>	
<u>I. LISTADOS DE APOYO</u>	
Listado de diarios y revistas en que publicó Barrett	547
Listado de artículos escritos por Barrett, ordenados alfabéticamente.....	549
Listado de artículos escritos por Barrett, ordenados por fecha de publicación.....	558
Listado de autores y personajes citados por Barrett, ordenados alfabéticamente.....	567
Listado de autores y personajes citados por Barrett, ordenados por número de veces.....	577
Listado de artículos escritos por Barrett sobre autores o personajes.....	587
Análisis de los listados de citas.....	588
<u>II. BIBLIOGRAFIAS</u>	
<u>DEL AUTOR</u>	
Bibliografía I: obras escritas por Barrett.....	594
Bibliografía II: obras escritas sobre Barrett.....	597
Bibliografía III: obras que contienen capítulos sobre Barrett.....	598

Bibliografía IV: artículos escritos sobre Barrett. 600

DE LA TESIS

Bibliografía V: diarios y revistas consultados.... 603

Bibliografía VI: obras consultadas..... 606

Indice de abreviaturas

R. B.: Rafael Barrett.

O. C.: Obras Completas de Rafael Barrett,
Tupac/Americalee, Buenos Aires, 1943.

O. C., RP-ICI: Obras Completas de Rafael Barrett, (4 tomos)
R.P./I.C.I., Asunción, 1988-90.

D. P.: Rafael Barrett, El dolor paraguayo,
Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978.

H. C.: José Luis Abellán, Historia crítica del
pensamiento español, 6 tomos, Espasa-Calpe,
Madrid, 1979 a 1989.

I N T R O D U C C I O N

Estado de la cuestión

La obra de Rafael Barrett, un tanto olvidada durante bastantes años, ha sido objeto de creciente atención en los últimos tiempos. Es posible que la fecha del centenario de su nacimiento, con la publicación de numerosos artículos evocativos, fuera la causa de que su figura haya sido desempolvada del injusto olvido y resucitara la intemporal vitalidad de su obra, generando así el renovado interés de lectores y editores.

Lo cierto es que a partir de esa fecha (1976) se ha sucedido con mayor asiduidad la publicación de sus obras. Mientras en vida de Barrett sólo llegó a publicarse uno de sus libros ("Moralidades Actuales"), en 1988 salieron a la luz dos ediciones diferentes de sus Obras Completas, una en Asunción y otra en Montevideo. La última edición anterior de las mismas procedía de 1954.

Sin embargo, a este interés creciente de editores y público no ha correspondido en igual medida la publicación de estudios o investigaciones. Éstas son escasas y, en su mayoría, apenas pasan de sencillas evocaciones o breves aproximaciones generales a algunos de los aspectos de su vida y su obra.

Dentro de estas limitaciones, aparecen como los trabajos más importantes, en primer lugar el texto de Roa Bastos que prologa la edición de Ayacucho¹, y a continuación los

¹ Augusto Roa Bastos, "Rafael Barrett, descubridor de la realidad social del Paraguay", Prólogo a El Dolor Paraguayo de Rafael Barrett, Ayacucho, Caracas, 1978.

escritos de Armando Donoso², Alberto Lasplacés³, Hierro Gambardella⁴ y Carlos Meneses⁵. Significativamente, todos ellos son prólogos que acompañan a distintas ediciones de las obras de Barrett, y asimismo todos ellos polarizan su enfoque hacia el aspecto literario, humano y sociológico, analizando sólo en líneas muy generales el contenido filosófico.

Por otra parte, es también destacable y de mucha utilidad la labor de investigación y el aporte de datos realizado por Vladimiro Muñoz en Montevideo y por Miguel Angel Fernández en Asunción.

En síntesis, al afrontar el análisis del pensamiento de Rafael Barrett, partimos de una carencia previa de estudios en profundidad, si bien contamos con diversas aproximaciones parciales, varias de ellas muy interesantes desde una perspectiva literaria o biográfica, pero que sólo afrontan ligera y secundariamente el aspecto filosófico o ideológico.

Interés del estudio de la obra de Barrett

Las líneas de interés que han motivado el dedicar esta tesis al estudio del pensamiento de Rafael Barrett son, en rasgos generales, las siguientes:

- Su valor intrínseco: Específicamente la originalidad, la penetración de sus análisis y la impecable forma expositiva. En Barrett se conjugan, con rara y perfecta armonía, el vigor de la idea, la precisión del concepto, la belleza del estilo y la agudeza de una ironía demoledora.

- Su modernidad: Diversos autores han destacado el carácter precursor de la obra de Barrett. Roa Bastos, por ejemplo, dice:

² Armando Donoso, Prefacio a Páginas Dispersas de Rafael Barrett, Claudio García editor, Montevideo, 1923.

³ Alberto Lasplacés, Prólogo a Diálogos, Conversaciones y otros escritos de Rafael Barrett, Claudio García editor, Montevideo, 1918.

⁴ Luis Hierro Gambardella, Prólogo al libro Cartas Intimas de Rafael Barrett, Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, Montevideo, 1967.

⁵ Carlos Meneses, Prólogo a Mirando vivir de Rafael Barrett, Tusquets, Barcelona, 1976.

"Rafael Barrett fue un precursor, no sólo en el sentido del que precede y va adelante de sus contemporáneos, sino también en el del que profesa y enseña ideas y doctrinas que se adelantan a su tiempo".⁴

Sus escritos, incluso los más circunstanciales, no han perdido actualidad y mantienen gran parte de su vigencia a casi un siglo de haber sido escritos.

- Su incrustación en la crisis de fin de siglo: Barrett se nutre en las líneas troncales del pensamiento europeo de finales de siglo. Su formación hispano-anglo-francesa le sitúa en una posición privilegiada para asimilar toda la convulsionada efervescencia intelectual que caracterizó a las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX.

- Su pertenencia a los grupos de jóvenes del 98: Una buena parte de la juventud de Rafael Barrett discurre en los característicos ambientes madrileños de la bohemia finisecular. Su relación con los más activos grupos literarios jóvenes de aquellos años, en especial con los que más tarde integrarían la llamada Generación del 98, así como la propia temática de su obra (a pesar de la diferente circunstancia geográfica), ponen en evidencia fuertes rasgos compartidos.

- Su trasplante a Hispanoamérica: La obra de Barrett viene a ser un caso muy particular (casi único) de un escritor que se forma en los ambientes más próximos a la juventud noventaiochista y posteriormente, todavía muy joven, se traslada a América. El resultado de esta peculiar confluencia entre el pensamiento español de fin de siglo y la realidad americana, es ya de por sí motivo de suficiente interés como para justificar su análisis.

- Su trascendencia para el pensamiento y la literatura hispanoamericana: El carácter precursor, antes señalado, de la obra de Barrett, hace que constituya un hito esencial en el pensamiento y en la literatura hispanoamericana, y en especial para los países en que vivió y escribió: Paraguay, Uruguay, Argentina. Se reconoce en Rafael Barrett el más importante precedente del pensamiento sobre la realidad

⁴ Augusto Roa Bastos, op. cit, p. IX.

social, cultural y moral, así como uno de los iniciadores de las formas literarias modernas en estos países.

Características de la obra de Barrett

-Periodismo-ensayismo: Casi todos los escritos de Barrett son artículos periodísticos publicados en diarios. Artículos que se elevan a la categoría de Ensayo por la profundidad del análisis y la originalidad del tratamiento.

La obra de Barrett se sitúa (por citar un precedente) en la línea de un Larra. En ambos casos el texto periodístico parte del hecho actual o cotidiano, pero trasciende a la mera circunstancia ocasional para penetrar en el análisis de lo esencial mediante una técnica develadora de la realidad profunda (social, ideológica, ética, ontológica) que se esconde tras el hecho concreto.

Es ésta una característica propia del ambiente intelectual español de finales de siglo. Así lo entiende, entre otros, José Luis Abellán:

"Un rasgo característico de la nueva generación es la utilización del "ensayo" como género literario."⁷

-Carácter asistemático e inconcluso: La necesidad perentoria de vivir del periodismo y la brevedad de su vida, fueron las causas de que Barrett no tuviera tiempo material de exponer su pensamiento con la profundidad y el desarrollo orgánico que él mismo hubiera querido⁸. Hay que considerar que escribe en forma regular durante tan sólo 7 años (casi toda su vida útil) entre 1904 y 1910, y que la mayor parte de su obra procede de los tres últimos de esos años, es decir, de los 31 a los 34 años de edad.

Por todo ello, el pensamiento de Barrett es, en su forma, peculiarmente asistemático. Sus ideas aparecen sueltas, desperdigadas entre textos de diversa índole y formando como una especie de sustrato sólido que nos es conocido en tanto en cuanto aflora una y otra vez en medio de sus escritos. Es ésa la causa de que haya resultado

⁷ José Luis Abellán, H.C., tomo 5/I, p. 68.

⁸ "Ya sabes que he resuelto dejar los artículos y dedicarme al libro, en cuanto me sea materialmente posible no tener que escribir día por día para ganarme el pan", dice en una carta a su esposa Panchita el 30 de enero de 1909. En Cartas Intimas, op. cit., p. 68.

inevitable una cierta sobreabundancia de citas, ya que en muy pocos casos los temas aparecen bajo un desarrollo orgánico que haga posible una síntesis rigurosa.

-Filosofía - Literatura: El pensamiento de Barrett aparece expresado habitualmente bajo una forma que tiene también objetivos literarios. Es éste un rasgo muy característico del momento histórico, rasgo compartido asimismo por los jóvenes del 98 y en general por los intelectuales de su tiempo. Dice en este sentido José Luis Abellán:

"La tónica del noventaiochismo, por el contrario, es la temática filosófica, histórica y social, como en los regeneracionistas, si bien el tratamiento de esa temática se da a niveles fundamentalmente estéticos."⁴

Precisamente el concepto de intelectual implica, entre otras cosas, esa búsqueda de una identificación entre la expresión artística y la formulación de ideas interpretadoras, clarificadoras y cuestionadoras de la realidad. Así vemos que los "ídolos" o "modelos" del momento (Zola, Tolstoi, Ibsen) son admirados como grandes pensadores, más aún que como grandes escritores.

En Barrett, solamente las "Conferencias" dejan de lado la voluntad literaria, para presentarse de manera más sistemáticamente filosófica. Los "Diálogos", por su parte, comparten ambos rasgos, si bien están más próximos al diálogo socrático que a la literatura dramática.

⁴ José Luis Abellán, Sociología del 98, Península, Barcelona, 1973, p. 17.

OBSERVACIONES PREVIAS

Aspectos metodológicos

Las peculiares características de la obra de Barrett, plantearon en la práctica la necesidad de ciertas pautas metodológicas.

En primer lugar, fue imprescindible realizar un trabajo de investigación inicial en fuentes de primera mano, para llenar la carencia de datos suficientes en algunos de los aspectos del tema. Para esta investigación se recurrió fundamentalmente a diarios y revistas de la época, lo que reportó bastante información inédita y numerosos datos que hasta ahora eran desconocidos.

Este trabajo de investigación inicial se realizó consultando fondos existentes en hemerotecas y bibliotecas de España (Madrid), Paraguay (Asunción), Uruguay (Montevideo) y Argentina (Buenos Aires).

En segundo lugar, el trabajo de análisis de la obra se desarrolló en base a un fichaje exhaustivo y organizado por temas y por fechas, como forma de ir encajando el entramado que conforma el cuerpo de su pensamiento, disperso como indicamos, en afloraciones momentáneas a lo largo de sus escritos. Para ello, previamente se recopiló y revisó todo el material existente sobre el autor. Como ya se ha señalado, ha sido necesario recurrir con mucha insistencia a la cita directa para garantizar el rigor necesario ante la asistematicidad formal de la obra de Barrett.

Se ha utilizado, además, el enfoque diacrónico para visualizar la evolución y las transformaciones que en diversos aspectos va experimentando el pensamiento del autor. Esto resultaba imprescindible porque, al tratarse de una obra producida íntegramente en edad muy joven, era

previsible que su propio dinamismo la hiciera muy receptiva a los requerimientos de la realidad circundante y que las influencias de todo tipo se dejaran sentir con más fuerza que en autores de edad madura.

También con el objeto de hacer frente a la dispersión y asistematismo referidos, se recurrió a la elaboración de un fichero de las citas que aparecen en la obra de Barrett. En él se contemplan principalmente autores, junto a algunos personajes históricos a los que Barrett confiere especial relevancia valorativa. De esta forma se pretendió definir más rigurosamente las influencias concretas y clarificar las preferencias ideológicas.

Aspectos formales

En su redacción, esta tesis se presenta dividida en tres partes. La primera corresponde a la biografía de Barrett, la segunda al análisis de su pensamiento, y la tercera a los apéndices.

Entre los apéndices figuran:

Los listados de apoyo:

- Listado de diarios y revistas en que Barrett publicó sus artículos.
- Listado de artículos escritos por Barrett, ordenados alfabéticamente.
- Listado de artículos escritos por Barrett, ordenados por fecha de publicación.
- Listado de citas ordenadas alfabéticamente.
- Listado de citas ordenadas por número de veces.
- Listado de artículos sobre autores o personajes.
- Análisis de los listados de citas.

Las bibliografías:

- Bibliografía de obras escritas por Barrett.
- Bibliografía de obras escritas sobre Barrett.
- Bibliografía de obras que contienen capítulos sobre Barrett.
- Bibliografía de artículos escritos sobre Barrett.
- Diarios y revistas consultados.
- Bibliografía general consultada.

Aportes de la investigación

Paralelamente al contenido del trabajo, la investigación en sí misma proporcionó algunos aportes rigurosamente originales, que es preciso destacar:

- La carta de Barrett al diario "El País": Esta carta, a parte del interés biográfico de su contenido, es el más antiguo escrito de Barrett hasta ahora conocido, el único de que se tenga noticia publicado durante su juventud en España y, por tanto, el único conocido anterior a su viaje a América. Era inédito y desconocido hasta ser localizado durante esta investigación.
- La vida de Barrett en España: Casi nada se conocía acerca de esa etapa de su existencia. Los datos periodísticos relativos a esos años, y que se exponen en el apartado biográfico, eran inéditos y desconocidos hasta ahora.
- La vida de Barrett en Argentina: Igualmente, los datos biográficos relativos a los años de su residencia en Buenos Aires, son resultado de investigaciones realizadas en fuentes de primera mano y en gran parte eran hasta ahora desconocidos.
- Artículos inéditos: Como resultado de la investigación realizada en diarios de Argentina y Paraguay, fueron localizados numerosos escritos de Barrett que hasta ahora no habían sido recogidos en las ediciones de sus Obras Completas ni en ninguna otra publicación.
- La edición mejorada de sus "Obras Completas": Mediado el trabajo de esta tesis, sobrevino la posibilidad de realizar una edición de las "Obras Completas" de Barrett, mediante el sello conjunto de "R. P. Ediciones - I.C.I."

La edición realizada, amplía y mejora sustancialmente las anteriores. Se aplica por primera vez un criterio temático y se incluyen todos los textos hasta ahora publicados (algunos de ellos no incluidos en anteriores ediciones de Obras Completas) y muchos otros rigurosamente inéditos.

CAPITULO PRIMERO:

BIOGRAFIA

B I O G R A F I A

I. VIDA EN ESPAÑA

Confusiones sobre su origen

Como si se tratara de un personaje de novela o de epopeya clásica, el lugar de nacimiento de Rafael Barrett ha permanecido durante mucho tiempo en medio de confusiones y dudas, alentadas por un cúmulo de variadas y hasta pintorescas versiones acerca de su verdadero origen geográfico.

Armando Donoso, uno de los primeros comentaristas de la obra de Barrett, le da por nacido en Algeciras¹, error que se ha transmitido de pluma en pluma y de libro en libro, hasta aparecer incluso en publicaciones de muy reciente data². Carlos Zubizarreta, por su parte, asegura que era "de origen catalán"³. Carmelo M. Bonet le clasifica como "escritor argelino"⁴. Sainz de Robles afirma que había

¹ Cfr. Armando Donoso, Prefacio a Páginas Dispersas, de Rafael Barrett, op. cit., p. 33.

² Vid. Jorge A. Warley, Introducción a Rafael Barrett: anarquismo y denuncia, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1987, p. 7.

³ Carlos Zubizarreta, Cien vidas paraquayas, Araverá, Asunción, 1985, p. 249.

⁴ Carmelo M. Bonet, prólogo a la segunda edición del libro de Ernesto Herrera, Su Majestad el hambre, Montevideo, 1931.

"nacido en la Argentina"⁶, y Eduardo Galeano dice que nació en Asturias⁶.

Nacimiento y juventud

Sabemos ya, sin ningún género de dudas, que Rafael Barrett nació en Torrelavega (Santander) a la una y media de la noche del 7 de Enero de 1876.⁷

Su nombre completo, tal como aparece en el registro, es: Rafael Angel Jorge Julián Barrett y Alvarez de Toledo. Y en el mismo documento consta ser hijo de George Barrett Clarke, natural de Coventry, condado de Warwickshire, Inglaterra, y de María del Carmen Alvarez de Toledo y Toraño, natural de Villafranca del Bierzo, provincia de León. Son sus abuelos paternos: George Barrett y Mary Ann Clarke, residentes en Newcastle, Inglaterra. Abuelos maternos: Fernando Alvarez de Toledo y Ramona Toraño Cifuentes, domiciliados en Madrid.

Pertenece Barrett por su nacimiento a una cierta aristocracia secundaria, familia próxima a los duques de Alba por parte materna, pero de inferior nivel en cuanto a medios de fortuna.

A través de diversas referencias indirectas, sabemos que su primera juventud transcurre entre España, Inglaterra y Francia. Barrett domina con perfección los tres idiomas, y conserva la nacionalidad británica por el "ius sanguinis" como hijo de padre inglés. En base a esa circunstancia podrá recurrir en algún momento a la protección del cónsul británico en Paraguay ante la persecución de las autoridades del país. No obstante, en circunstancias normales siempre antepone su nacionalidad española. Según su único hijo, Alex Barrett: "...durante toda su vida adulta nunca simpatizó con los ingleses" ⁸.

Un nieto del escritor, llamado igualmente Rafael Barrett, confirma: "...y le quedó, probablemente también

⁶ Federico Carlos Sainz de Robles, Diccionario de la Literatura. Tomo II: Escritores españoles y americanos, Aguilar, Madrid, 1973, p. 127.

⁶ Cfr. Eduardo Galeano, Memoria del Fuego, III. El Siglo del Viento, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 16.

⁷ Registro Civil de Torrelavega, Sección 1a., Tomo VI, p. 184.

⁸ Obras Completas de Rafael Barrett, EPPAL, Montevideo, 1988, p. 13.

por influencia de mi abuelo, un tremendo odio hacia los ingleses"⁹.

Viriato Díaz-Pérez, intelectual español que acabó residiendo en Paraguay, dice:

"...Barrett, a pesar de su apellido inglés y de sus rubios cabellos, era absolutamente español...Hablaban mal de España, como tantos otros compatriotas... Altanero, mordaz, valiente, y amigo de aventuras, generoso, más aún, pródigo; sin la menor inquietud por el mañana; tenorio y polemista, siempre en pendencias y duelos, desfacador de entuertos, protector de desvalidos, y quijote perpetuo; era, sin poderlo evitar, un completo tipo de por allá."¹⁰

El propio testimonio de Barrett, en un artículo poco conocido, es contundente:

"La psicología del inglés es la misma que la del chino: igual avaricia de urracas; igual fetichismo arqueológico; igual incapacidad de asimilación; igual pobreza de ideas; igual crueldad; igual egoísmo de maniáticos; igual formulismo de ineptos. (...) El inglés es insondablemente ridículo, es de una índole especial, definitiva: es el ridículo absoluto."¹¹

Formación

La formación intelectual de Barrett presenta unas características muy interesantes a raíz de esa triple base (España, Francia, Inglaterra) en que se apoya. Especialmente si consideramos que vive en una época (finales y principio de siglo) marcada por una profunda crisis de las ideas y una enorme efervescencia intelectual.

Aparentemente su base cultural más fuerte es la francesa, seguida de la española. La formación francesa de Barrett parece proceder de su etapa más joven. Es casi seguro que cursó en Francia los estudios secundarios; mientras que en España cursa estudios universitarios, tal

⁹ "Rafael Barrett visto por otro Barrett", Entrevista en Ultima Hora, Asunción, 24 de Diciembre de 1988, p. 14.

¹⁰ Viriato Díaz-Pérez, "El Recuerdo de Rafael Barrett", en Las Piedras del Guayrá, Luis Ripoll, Palma de Mallorca, 1973, p. 50.

¹¹ R. B., "El impudor yanqui", en El Correo Español, Buenos Aires, 19 de Enero de 1904, (inédito).

vez con menos tiempo de residencia, pero en una edad en que la definición ideológica se afirma con mayor fuerza.

Sus padres mueren con el siglo; en 1896 (25 de Mayo) el padre, y en 1900 (19 de Marzo) la madre.

De estos años existen dos fotos. Una de 1897 en pose de esgrimista¹², y otra sin fecha conocida en la que Barrett aparece formando parte de un grupo de alumnos de la Facultad de Ingeniería en la típica foto de fin de curso¹³.

Los acontecimientos que provocaron su marcha de Madrid y posterior viaje a América, fueron la causa segura de que no concluyera sus estudios de Ingeniería, que debía estar a punto de concluir, a juzgar por la elevada formación científica que más tarde puso de manifiesto en sus escritos y actividades.

Vida galante en Madrid

Todos los datos que hasta ahora se tenían acerca de la vida de Barrett en Madrid durante la etapa previa a su viaje a América, eran apenas conjeturas y algunos exiguos testimonios. El más interesante de ellos, el de Ramiro de Maeztu, no sobrepasa las cincuenta líneas. Otras referencias, aún más breves, proceden de Pío Baroja, Viriato Díaz-Pérez y Cansinos-Assens.

Rafael Barrett, por su parte, dio prácticamente por olvidada su vida en España, como quien quisiera librarse de un mal recuerdo. Las escasas veces que se refiere a aquellos años lo hace rodeando el asunto con una niebla de misterio y dolor. Así, en carta a José Eulogio Peyrot, dice:

"...También creo que no será perdido enviar cierto número de copias a Madrid. Por razones largas -y quizás dolorosas de contar- sería posible allí un éxito de curiosidad. Mi nombre es conocido entre aquellas gentes, y no faltará quien busque en el libro razones nuevas de hacerme sufrir. Dirá usted

¹² Vid. Obras Completas, EPPAL, Montevideo, 1988.

¹³ Vid. Varios Autores, Coelho Netto y Agustín Barrios, Luis Ripoll, Palma de Mallorca, 1981.

que soy enigmático, ocasión habrá de ampliar mis confidencias."¹⁴

Maeztu, en el breve escrito referido, recuerda a Rafael Barrett en el Madrid de fin de siglo como:

"...un joven de porte y belleza inolvidables. Era un muchacho más bien demasiado alto, con ojos claros, grandes y rasgados; cara oval, rosada y suave, como una mujer, salvo el bigote; amplia frente, pelo castaño claro, con un mechón caído de un lado. Un poquito más ancho de pecho, y habría podido servir de modelo para un Apolo del romanticismo.

Debió haberse traído de la provincia algunos miles de duros, porque vivió una temporada la vida del joven aristócrata, más dado a la ostentación y a la buena compañía que al mundo del placer. Se le veía en el Real y en la Filarmónica, pero no en el Fornos ni en el Japonés. Vestía con refinamiento, y las mujeres le admiraban a distancia. Presumo que de haber caído en París o en Londres se habría casado con una millonaria, que lo habría comprado en matrimonio, como se adquiere un palacete de verano; pero las ricas españolas no suelen adquirir marido sin consejo de gente que no habría sentido simpatía hacia las aficiones artísticas de nuestro 'dandy'."¹⁵

La evocación de Maeztu, salvo detalles anecdóticos que veremos más adelante, ofrece en general una imagen fiel y precisa de la figura y la personalidad de Rafael Barrett en aquellos años. Además tiene el valor de ser el testimonio de alguien que tuvo un conocimiento directo del personaje en los momentos cruciales de los acontecimientos madrileños.

A través del texto de Maeztu se nos perfila un Barrett cercano a la juventud "chic" del momento, si bien cargado ya de intereses artísticos y adornado con todos los brillos de la cultura y la educación más refinada. En el calificativo de "dandy" (definición bastante vaga pero sugerente de un cierto estilo personal y de un cierto lugar social) coinciden con Maeztu los testimonios de Viriato Díaz-Pérez y Rafael Cansinos-Assens.

¹⁴ R. B., carta a Peyrot (28 de Septiembre de 1909), Reproducida por Vladimiro Muñoz en: Barrett en Montevideo, Imprenta García, Montevideo, 1982, p. 33.

¹⁵ Ramiro de Maeztu, "En Madrid", Artículo publicado en Lo que son los verbales paraguayos, Claudio García, Montevideo, 1926. Y recogido en Obras Completas de Rafael Barrett, ediciones de 1943, 1954 y 1988.

El primero, que casualmente coincidió con Barrett en acabar residiendo en Paraguay, le describe en aquellos años gráficamente como un "gomoso de Madrid"¹⁶.

Cansinos-Assens, por su parte, dice, con referencia a Díaz-Pérez, que:

"...era una figura familiar en los círculos literarios de comienzo de siglo, lo mismo que Rafael Barrett, cuya barba asiria, florida y pulcra, decoraba nuestros cenáculos, no menos que su sonriente silencio."¹⁷

Y el propio Barrett afirma de sí:

"Yo era un majadero, Angelina, figúrese que me imponía por mi elegancia ¡Cuán inútil fue mi vida entonces!"¹⁸

El suceso del circo

Rafael Barrett hace su aparición a golpe de escándalo en la vida pública del Madrid de principio de Siglo.

Es el jueves 24 de Abril de 1902. Ese día, en la función de gala del elegante Circo de Parish, a la que asistía la más empingorotada sociedad madrileña, apalea públicamente al duque de Arión.

Toda la prensa del día siguiente se hace eco del sonado acontecimiento, que debió ser la comidilla de la capital durante algún tiempo. El escándalo fue mayúsculo, y los diarios del día 25 le dedican sendas notas y comentarios.

El diario El País, por ejemplo, publica el siguiente resumen de los hechos:

EN EL CIRCO DE PARISH

"Lamentable incidente"

Anoche ocurrió en el Circo de Parish un lamentable incidente entre dos personas muy conocidas de la sociedad madrileña.

Hallábase en un palco un duque, cuando se llegó a él un caballero recientemente descalificado por

¹⁶ Viriato Díaz-Pérez, "El recuerdo de Rafael Barrett", art. cit., p. 51.

¹⁷ Rafael Cansinos-Assens "Noticia de la vida y la obra del polígrafo español Viriato Díaz-Pérez". Recogido por Viriato Díaz-Pérez, Ensayos. Notas. Dos capítulos, Luis Ripoll, Palma de Mallorca, 1972, p. 6.

¹⁸ R. B., Cartas Intimas, op. cit., p. 80.

ciertas sospechas. El Tribunal de honor que dictó la descalificación parece que había estado presidido por el aludido duque.

Tras breves palabras, el caballero agredió al duque, causándole varias heridas en la cabeza y cara.

El tumulto que se produjo en el circo fue grandísimo.

El herido fue llevado a la Casa de Socorro y de allí al domicilio de un médico amigo suyo, y el agresor quedó detenido."¹⁷

Toda la prensa madrileña publica artículos similares, a veces mucho más extensos y cargados de detalles anecdóticos. En algunos de ellos se explicita el nombre del autor de la agresión: Rafael Barrett, de veintiséis años, estudiante. Ese mismo día 25, aparecen las siguientes notas:

El Liberal: "En el Circo de Parish. Una agresión."

El Imparcial: "En el Circo de Parish. Agresión al señor duque de Arión."

El Día: "Brutal Agresión."

La Epoca: "Agresión al Duque de Arión."

La Correspondencia: "El suceso de anoche. Una agresión."

El Globo: "Una agresión. En el Circo de Parish."

El Correo Español: "El Circo de Parish. Agresión."

El día siguiente, sábado 26, siguen apareciendo notas:

El País: "El suceso del Circo".

El Liberal: "La agresión al duque de Arión".

El Imparcial: "La agresión al señor duque de Arión. Auto de prisión".

El Día: "La agresión al señor duque de Arión".

La Epoca: "La agresión al duque de Arión".

La Correspondencia: "Sucesos. Agresión al duque de Arión".

El Globo: "Auto de prisión".

Todavía el 28 de Abril, El Liberal publica una nota: "La agresión al duque de Arión".

Sintetizando toda esta extensa información sobre los hechos, el resumen de lo publicado en la prensa es, a rasgos generales, el siguiente:

El joven Barrett tuvo una cuestión, motivada por ciertas calumnias, con un abogado de nombre José María Azopardo y Camprodón. El altercado desembocó en desafío a duelo, como

¹⁷ El País, Madrid, 25 de Abril de 1902.

era usanza de la época. Alegando que Barrett no era caballero de honor, Azopardo pidió la constitución de un "Tribunal de Honor" para intentar rechazar el encuentro. Este tribunal decretó:

"Que conforme a su honor y su conciencia, el Tribunal unánime declara que D. Rafael Barrett y Alvarez de Toledo no es digno de acudir en ningún caso al terreno del honor a ventilar como caballero las ofensas por él recibidas o por él inferidas."²⁰

El "Tribunal de Honor" estaba formado por "caballeros", pertenecientes a la aristocracia o aledaños. Su presidente era el duque de Arión.

Rafael Barrett, que se encontraba en viaje a Francia y Bilbao cuando se produce su descalificación, escribe varias cartas al citado duque, pidiendo conocer los motivos de tal resolución. Al no recibir respuesta, lleva a cabo la pública y sonada agresión.

Otros detalles que aparecen en la prensa son: que Barrett queda detenido a disposición del juzgado de Buenavista, y más tarde es ingresado en prisión en la cárcel Modelo, que el objeto empleado para la agresión fue un bastón, según unos, o una llave inglesa, según otros, y que el agredido fue conducido a la Casa de Socorro con lesiones de pronóstico reservado. El artículo aparecido en El Globo el día 25 dice erróneamente que "el detenido se llama D. Rafael Barrett, de treinta y dos años de edad, natural de Francia"²¹.

El Imparcial, en cambio, refiere con precisión sus datos personales: "el agresor declaró llamarse D. Rafael Barrett y Alvarez de Toledo, de veintiséis años de edad, estudiante, natural de Torrelavega (Santander) con domicilio en la calle Cervantes 34, principal".²²

El testimonio de Maeztu en el breve escrito ya citado anteriormente, es de nuevo especialmente valioso, por tratarse de una visión de primera mano y porque Maeztu, además, se implicó de alguna manera en el asunto al escribir varios artículos periodísticos sobre el caso, como

²⁰ "El suceso del Circo", en El País, Madrid, 26 de Abril de 1902.

²¹ "Una agresión. En el Circo de Parish", en El Globo, Madrid, 25 de Abril de 1902.

²² "En el Circo de Parish. Agresión al señor duque de Arión", en El Imparcial, Madrid, 25 de Abril de 1902.

más adelante veremos. Maeztu refiere así el suceso del circo:

"El hecho es que Barrett se gastó su dinero, cosa que me parece un error grave, por lo que la buena sociedad empezó a darle de lado, cosa que me parece natural, dadas las exigencias de los tiempos. Lo que ya no estuvo bien es que en vez de decirle a Rafael Barrett que no había lugar en la "high life" para los chicos pobres, sino cuando son dóciles y humildes, se le inventara la calumnia de que era dado a vicios contra natura. Barrett se revolvió contra la acusación. Hizo que las personalidades más eminentes del protomedicato le examinasen las vergüenzas, así como las del amigo que compartía el oprobio de la acusación, y con el certificado de "naturalidad" en el bolsillo, se lanzó a la imposible tarea de buscar a los originadores de la calumnia. En esta busca acaeció la escena famosa, en que Rafael Barrett, látigo en mano, acometió un día de moda en el teatro, con razón o sin ella, a uno de los aristócratas de nombre más encopetado. Ya digo que no sé si tenía razón para el ataque, pero tampoco la tenía el "Tribunal de Honor" que días más tarde le descalificó. La descalificación me produjo tan deplorable efecto que envié a "El País" una carta en que me borraba de la lista de los caballeros de honor."²³

La versión de Maeztu resulta particularmente interesante por tratarse de un análisis algo más profundo que las frías noticias periodísticas y proceder, al mismo tiempo, de una persona muy próxima a los hechos, como hemos señalado. Y ello a pesar de los errores de detalle en que incurre, probablemente por ser bastantes años más tarde de aquellos sucesos cuando escribe esta evocación de Barrett. En concreto, es seguro que la descalificación no se produjo a raíz de la agresión, sino antes de ella. Asimismo es inexacta la afirmación de Maeztu según la cual se borró por carta de la posible lista de caballeros de honor en protesta por el asunto Barrett. La carta al diario existe, en efecto, pero en ella Maeztu dice lo siguiente:

"Sr. D. Alejandro Lerroux:

²³ Ramiro de Maeztu, "En Madrid", art. cit.

Amigo mío: De cuantas posiciones puedan desearse a un revolucionario, no concibo ninguna más brillante que la de ser excluido del fantástico mundo de nuestros hombres de honor por una piña de aristócratas y generales españoles en documento que arma caballero al policía de Montjuich, Narciso Portas.

Crea usted que se la envidio sinceramente y que desde ahora, al objeto de evitar molestias que resultarían infructuosas, me considero borrado, sin que me lo imponga Tribunal alguno, de esa colectividad caballeresca en que figura Portas.

Ramiro de Maeztu

Madrid, 4 de Mayo de 1902".²⁴

Como se ve, Maeztu mezcla y confunde los hechos al recordar, muchos años después, lo ocurrido en aquellos días. Está claro que el motivo alegado para su voluntario autoborrado de la cofradía de los "caballeros de honor", no fue la descalificación de Barrett, sino la de Alejandro Lerroux. Es comprensible esta desmemoria, observando la casi coincidencia de las fechas y teniendo en cuenta que los hechos se mezclaron en la temática del momento²⁵. De hecho, el propio Maeztu publica en los días siguientes algunos artículos y cartas en la prensa madrileña analizando con fuertes críticas el tema de los Tribunales de Honor. En ellos trae a colación indistintamente los casos Barrett, Lerroux, Portas, y otros ejemplos de aquellos días.

La anécdota y su contexto

La agresión ejecutada por el joven Barrett adquiere particular notoriedad no sólo por su carácter de escándalo (que en un principio atrae el interés de la prensa) sino fundamentalmente porque ocurre en un momento clave y afecta a aspectos relevantes en el espectro de esa profunda conmoción del pensamiento que se ha dado en llamar "la crisis de fin de siglo", y que supuso la eclosión de

²⁴ Publicada en El País, Madrid, 7 de Mayo de 1902.

²⁵ Tampoco es aventurado suponer un olvido "interesado" en borrar aquella entusiasta solidaridad con Lerroux. La posición ideológica de Maeztu al evocar estos recuerdos, es ya diametralmente opuesta a su radical rebeldía juvenil.

múltiples conflictos ideológicos en la conciencia pública española. Tal vez involuntariamente, Barrett pone el dedo en la llaga de un asunto urticante en esos días: los lances de honor y los Tribunales de Honor.

Sería apartarnos demasiado del tema dedicar una digresión tan extensa como merecería el análisis de una polémica que tuvo fuertes repercusiones en la sociedad y la ideología de la España de fin de siglo. Pero es ineludible, al menos, una apretada visión sintética de aquellas circunstancias:

La costumbre del duelo había sido resucitada por el Romanticismo en su afán de veneración hacia ciertos valores caballerescos de la sociedad medieval. A la altura de un recién nacido Siglo XX, ese espíritu romántico sobrevivía ya en algunos elementos bien asimilados, pero también en muchos remedos residuales. El duelo era uno de estos últimos. Y había pasado a ser una forma más de etiqueta, una ceremonia de elegancia social entre la aristocracia y la burguesía con pretensiones.

Pero el duelo tenía también otra faceta: era una sólida barrera de clase. La España de la Restauración canovista, la del caciquismo y la de Pi y Margall, la de Sagasta y la de los jóvenes noventaiochistas, la de Maura y la de la Institución Libre de Enseñanza, la de Weyler y la de las revueltas campesinas, es una nación que va logrando modernizarse a duras penas y en medio de grandes contradicciones. En ella convivían aún estructuras sociales con intereses muy difícilmente compatibles. Grupos anacrónicamente instalados en sus privilegios de siglos, aferrados al poder económico y político, al lado y frente a grupos de intelectuales progresistas, una burguesía con afán de modernización, teóricos revolucionarios y, sobre todo, las nuevas clases emergentes que pujaban por abrirse huecos de protagonismo en la sociedad, forzando para ello las barreras de los privilegios ancestrales heredados de una sociedad estamental.

El duelo (y su institución protectora, los Tribunales de Honor) eran un antemural de defensa para el mantenimiento de esos privilegios; no el más importante, desde luego, pero sí muy útil y eficaz.

Esta situación lleva, en la práctica, a una curiosa evolución de las clásicas "cuestiones de honor". Cada vez sus causas van desplazándose más y más de cuestiones personales (insultos, cuernos, ofensas, etc.) hacia

problemas políticos e ideológicos. Es llamativo en los años de final y principio de siglo, la cantidad de "lances de honor" en que se ven implicados periodistas, escritores y políticos. Casi no hay hombre público en esos años que no haya tenido que batirse en alguna ocasión.²⁴

La prensa española de aquellos tiempos es de una combatividad, agudeza, y capacidad crítica envidiables. La pluma es un arma eficaz (como lo pusieron de manifiesto los jóvenes del 98), y los periodistas utilizan su pluma para atacar los vicios, los privilegios y las injusticias sociales. La sociedad privilegiada se defiende. Y uno de sus recursos es aquel arma extralegal: el duelo.

El duelo permite oponer a cualquier acción o palabra supuestamente ofensiva un argumento de peso: la habilidad con la espada o la pistola. En el duelo el argumento no es la razón, sino la fuerza o la destreza. En el fondo, el método responde con toda coherencia al objetivo.

Para mayor seguridad, la institución del duelo había previsto posibles falencias y establecía su propia "legalidad interna": los Tribunales de Honor. Estos prevenían que el cómodo recurso de la fuerza pudiera ser utilizado en contra de los intereses de la clase social dominante. Podría darse el caso de que un Pedro de los Palotes (los Pedro Crespo eran otras épocas) hábil en las armas, usara del duelo contra un aristócrata. Para ello, los Tribunales de Honor tenían el monopolio de extender patentes de caballería decidiendo quién tenía y quién no derecho a batirse con quién. Por supuesto, los Tribunales de Honor estaban constituidos por "caballeros", es decir, por miembros de la clase privilegiada.

Barrett, Maeztu, Portas, Montjuich y los Tribunales de Honor

En el contexto referido, se produce una fuerte campaña periodística que toma por motivo uno de los asuntos más urticantes y de mayor peso en la conciencia de la sociedad española de fin de siglo: el proceso de Montjuich.

No entraremos en tal acontecimiento, ocurrido años atrás (1.896) y que escapa a nuestro tema. Lo que aquí nos interesa es que la revisión del proceso de Montjuich fue

²⁴ Vid. José Álvarez Junco, Periodismo y política en el Madrid de fin de Siglo; El primer lerrouxismo, Ayuntamiento de Madrid, 1983.

una de las causas reclamadas permanentemente por la prensa, los intelectuales, y las fuerzas sociales más progresistas²⁷. Montjuich es más que un símbolo de la opresión y el crimen; es la piedra de toque que polariza y define a los distintos bandos de la sociedad española. Es también uno de los primeros asuntos que nuclea y en que se expresa la voz de la más tarde llamada Generación del 98.

Coincidiendo con el inicio del siglo, Alejandro Lerroux viene desarrollando en el diario El País una nueva campaña por la revisión del proceso de Montjuich. Para ello, aporta testimonios de los atormentados ("torturados", decimos hoy) y opiniones de distintas personas. Entre los primeros, Francisco Callís, Sebastián Suñer, Federico Urales y Emilio Navarro Ferrer.²⁸

Como consecuencia de estas publicaciones, el capitán Narciso Portas, considerado el principal responsable directo de los maltratos y tormentos aplicados a los detenidos, envía sus padrinos a Lerroux retándole a duelo. Igualmente desafía a Ricardo Fuente, director de El País.

Lerroux convoca a un Tribunal de Honor, alegando que no es digno de batirse con él un personaje catalogado públicamente como torturador de presos por numerosas denuncias aparecidas en diarios desde el año de los hechos (1.896). El Tribunal de Honor decreta que Narciso Portas es un perfecto caballero.

Con pocos días de diferencia, otro Tribunal de Honor decreta que Rafael Barrett no lo es.

La coincidencia temporal y el evidente absurdo de estas decisiones que no resisten la mínima comparación, son la causa de que los hilos de ambos hechos se mezclen y enreden en el ovillo de la polémica ideológica del momento.

La confrontación de las dos resoluciones, casi simultáneas, pone al descubierto el verdadero sentido y la función práctica real de los famosos Tribunales de Honor. En un caso se descalifica a Barrett en base a simples calumnias indemostradas, e incluso, como veremos, en contra de las pruebas objetivas. Y en el otro caso, se da por sentada la "caballerosidad" de quien ha sido denunciado en

²⁷ Vid. Rafael Pérez de la Dehesa, "Los intelectuales españoles ante el proceso de Montjuich", en Actas del III Congreso Internacional de Hispanistas, México, 1970, pp. 685 - 694.

²⁸ Cfr. artículos en El País, Madrid, del 14 de Marzo al 26 de Mayo de 1902; especialmente el titulado "El matonismo imponiendo honor", de Federico Urales.

múltiples testimonios de personas concretas como autor de acciones inhumanas y monstruosas. Por si esto fuera poco, algunos días más tarde el político republicano Alejandro Lerroux es también "descalificado" por otro Tribunal de Honor.

Quedaba claro que la misión de esos "Tribunales", y de la "institución" del duelo en general, no era otra que mantener un recurso de amedrentamiento para ser usado contra aquellas personas y en aquellos casos que conviniera a los intereses políticos de unas clases muy concretas.

Ramiro de Maeztu militaba por aquellas fechas en las filas más revolucionarias del joven periodismo, y mantenía posturas ideológicas próximas al anarquismo, actitud que, por otra parte, no fue nada rara entre los jóvenes noventaiochistas.²⁹

Desde esa posición, Maeztu venía publicando en la prensa madrileña artículos de contenido crítico sobre el tema del duelo desde hacía al menos un año³⁰. Cuando, en los primeros meses de 1902, vuelven a ser actualidad candente las descalificaciones y los Tribunales de Honor, de nuevo se lanza a la carga. En varios de sus escritos hace referencia al caso Barrett. Concretamente en Madrid Científico publica un artículo en el que dice entre otras cosas:

"...es discutible la competencia del tribunal que ha descalificado al Sr. Barrett. Y este sólo punto es motivo suficiente para la casación de la sentencia. Pero hay más. Del contexto de las líneas copiadas más arriba se deduce que se ha condenado al Sr. Barrett y se le ha descalificado ¡sin oírle! ¿Es esto posible en nuestros tiempos? El Sr. Barrett pide las pruebas aducidas para su descalificación; el señor duque de Arión responde que no le puede contestar ni aducir las pruebas porque son secretas. De nuevo escribe el Sr. Barrett, y el señor duque de Arión replica que ya ha contestado. Vuelve a escribir el Sr. Barrett, y

²⁹ Es curioso constatar que quienes mantenían posturas más radicales en estos años, en concreto Azorín y Maeztu, fueron los que después evolucionaron hacia posiciones más conservadoras.

³⁰ Cfr. Ramiro de Maeztu, "Tribunales de Honor", en Electra, Madrid, 6 de Abril de 1901.

calla el señor duque. La sentencia se mantiene firme
¡y no se ha oído al Sr. Barrett!..."³¹

Dos días más tarde, El País publica una carta remitida por los miembros del Tribunal de Honor a ese diario y también a Madrid Científico. En ella, los firmantes justifican su fallo en base a haber actuado "con arreglo a las prácticas establecidas en estos casos" y, muy en el tono desafiante propio de aquellos lances, manifiestan "haber dictado nuestro fallo con arreglo a conciencia y nuestra firme decisión de no tolerar ataque alguno que pueda ser dirigido contra la personalidad de cada uno de nosotros".³²

En la misma página de El País se publica la carta en que Maeztu se autoexcluye de la nómina de los caballeros de honor, y que hemos reproducido antes.

El día siguiente, El País de nuevo concede espacio al asunto, refiriendo nuevos acontecimientos; en concreto, la publicidad del dictamen médico realizado a petición del propio Barrett. Bajo un título bien explícito, "Fracaso de los Tribunales de Honor" el artículo dice:

"Ayer publicó El País la carta en que el Tribunal de Honor que descalificó con tacha infamante al Sr. Barrett, contestaba a las objeciones de nuestro querido amigo el Sr. Maeztu. A las pocas horas, la cruda realidad ha venido a imponerse, dando la razón en sus dudas al escritor y quitándosela por completo a los constituidos en jueces del Sr. Barrett.

Frente a esos jueces de un Tribunal de honor, los hombres de ciencia, los trabajadores incansables del progreso, han demostrado que no hay razón alguna para dictar el fallo infamante, poniendo las verdades científicas sobre los convencionalismos de un Código romántico...

...Hay que tener en cuenta que la sentencia contra el Sr. Barrett era terrible, porque se fundaba en la durísima acusación de que el interesado era homoerasta..."

Más adelante se refieren los hechos:

"...El Sr. Barrett se decidió, agotados ya los medios habituales de defensa, a apelar a la ciencia; el

³¹ No hallada la publicación original en Madrid Científico. El artículo es reproducido por El País pocos días después, el 5 de Mayo de 1902.

³² Carta publicada en El País, Madrid, 7 de Mayo de 1902, y en la revista Madrid Científico, Junio de 1902.

delito de que se le acusaba deja huellas indelebles en quienes lo ejecutan, sean activos o pasivos. Habiase acusado de tal infamia al Sr. Barrett y a un caballero amigo suyo. Ambos se sometieron hace días a un minucioso reconocimiento facultativo, bochornoso pero necesario para que la verdad triunfase ante la obcecación del Tribunal sentenciador.

Tres médicos especialistas de fama universal y tres forenses de iguales merecimientos, han hecho el reconocimiento indicado, minuciosamente. Los seis doctores han declarado con sus firmas, en documento que anoche fue conocido en el Ateneo y en otros centros, que no sólo es completamente inexacta la acusación hecha, sino que nada permite sostener ni las remotas sospechas.

El explícito documento era comentado anoche en todas partes con gran calor. El hecho de que ayer mismo pretendiese el Tribunal justificar su fallo, aumentaba el valor de estos comentarios. Por nuestra parte no hacemos ninguno; bien explícito es el hecho en todos sus detalles."³³

Ramiro de Maeztu no desaprovecha ocasión tan a propósito para atacar a fondo en la polémica suscitada. Y lo hace con un artículo publicado el día siguiente, del que, por su extensión, reproducimos igualmente sólo los fragmentos más significativos:

"...Mientras ellos confirmaban por tercera vez la calumnia fraguada contra el Sr. Barrett, la ciencia, juez supremo, les desmentía con su fallo realmente inapelable. El dictamen facultativo es terminante; esas pruebas secretas en que se fundamenta la acusación al Sr. Barrett son evidentemente falsas. Los señores duques de Arión y de Bivona, Uhagón, Gallego, Castro, Sanchis, Martos, Osuna y Matos se han equivocado de parte a parte.

¡Qué vergüenza para los amigos del Sr. Barrett, amigos en los días de opulencia y de triunfo, que le negaron el saludo en las horas de prueba! ¡Qué orgullo para mí, que no le conocía, para mi pluma, la única que salió en su defensa!...

...¡Someterse a los Tribunales de Honor! Ya era antes de ahora muy discutible la autoridad moral de esos

³³ "Fracaso de los Tribunales de Honor", en El País, Madrid, 8 de Mayo de 1902.

circulos de aristócratas que abandonaron a su patria en los momentos difíciles, mientras enviaba la buena sociedad neoyorkina un regimiento de rough rider a las murallas de Santiago. Después de la calificación de Portas y de la ligereza con que los citados señores han dado crédito a testimonios mercenarios, los Tribunales de Honor han muerto para siempre..."³⁴

Como es constatable en estas mínimas referencias, el "caso Barrett" viene a caer como piedra de escándalo y, sobre todo, como eficacísimo ejemplo mostrativo de la irracionalidad de los Tribunales de Honor, y prueba de descrédito para los mismos. Y lo hace en el momento justo. En el momento preciso en que la sociedad española que pretende modernizarse y caminar hacia adelante, está tratando de quitarse de encima el lastre de las viejas trabas, herencias de una sociedad estamental y aristocrática.

El interés público que despierta el asunto Barrett, y la atención que la prensa concede al hecho, va mucho más allá de los aspectos puramente sensacionalistas e incluso morbosos que indudablemente el caso ofrecía. Hay una motivación de fondo más seria que el simple sensacionalismo o morbo periodístico. Y es la trascendencia coyuntural del hecho, la circunstancia social en que se produce. La polémica sobre el duelo es uno de los campos de batalla ideológicos en que se pone de manifiesto la crisis de la sociedad española que, en su aspecto filosófico, corresponde a la "crisis de la conciencia" característica del periodo de transición entre el siglo XIX y el XX. Son los años en que grupos de intelectuales críticos, progresistas y hasta revolucionarios, van adquiriendo suficiente peso específico en la opinión pública como para impulsar la necesidad de un cambio social.

Con referencia al duelo y los Tribunales de Honor, es el momento en que, según diagnostica El País:

"La opinión se va condensando en contra de esa antiqualla, de ese resto de barbarie, de ese anacronismo..."³⁵

³⁴ Carta de Ramiro de Maeztu publicada en El País, Madrid, 9 de Mayo de 1902.

³⁵ "Los Tribunales de Honor" en El País, Madrid, 5 de mayo de 1902.

Una carta de Barrett

Como consecuencia inmediata de la presentación de las comentadas pruebas médicas, se supone que el Tribunal habrá de reconocer su error y rectificar su fallo. Así lo entiende Maeztu en el escrito antes citado: "...y hablo de ligereza porque espero que los señores (...) revocarán su fallo, que si no lo revocaran, hablaría de otra manera."³⁶

Igualmente, El País recoge más tarde las perspectivas concretas de esa rectificación:

"Se nos asegura que los Srs. D. Manuel Bueno y D. Manuel Boceta, padrinos del Sr. Barrett, pedirán hoy mismo al señor duque de Arión la reconstitución del Tribunal que descalificó a aquel señor."³⁷

El Tribunal vuelve a reunirse, en efecto, con todos sus miembros pero está vez sin la presidencia del duque de Arión, por motivos obvios. El día 11 de junio al fin Barrett es recibido por el Tribunal y son escuchadas sus reclamaciones. Sin embargo, aferrados al aristocrático "mantenerla y no enmendarla", los miembros del Tribunal se reiteran en su descalificación con vagas excusas y razones inconcretas en las que parecen aferrarse a que los conceptos del honor no están en los "hechos", de los que prescinden, sino en difusos criterios alentados por la opinión social.

Pocos días después, El País publica una carta firmada por Rafael Barrett. En ella relata detalladamente los hechos y ofrece algunas precisiones más a lo ya referido.

Esta carta tiene el interés de ser el único escrito hasta ahora conocido de Barrett antes de su viaje a América. Al ser bastante extensa y estar publicada íntegramente,³⁸ reproduciremos solamente los párrafos más significativos de la misma:

Yo y un Tribunal de Honor.

A causa de haberme calumniado un señor Azopardo y divulgado solapadamente su calumnia, le envié mis padrinos. Después de excusas y pretextos que demuestran hasta dónde la cobardía aguza el ingenio, acudió a un Tribunal de Honor, (...) yo estimé siempre

³⁶ Ramiro de Maeztu, carta citada, 9 de Mayo de 1902.

³⁷ "El asunto Barrett", en El País, Madrid, 10 de Mayo de 1902.

³⁸ Vid. Rafael Barrett, O.C., RP-ICI, vol. I, p. 15.

que a mi honor y dignidad de hombre sólo se hacía una acusación, la que constituye la calumnia Azopardo: el calificativo de pederasta.(...)

Inocente y dueño de la razón, solicité que el Tribunal revisara su fallo. Tuve para ello que emplear todos los medios, desde una prueba pericial hasta el castigo por el látigo al duque de Arión, presidente del Tribunal. Conseguí al cabo que el Tribunal se reuniese. Acudí solo, sin representación, que me negaron.(...)

El día 11 de junio acudí ante el Tribunal pidiendo los cargos y presentando pruebas de mi inocencia,(...) El Tribunal, procediendo capciosamente, ni tuvo el valor de negar mi derecho a conocer los cargos, ni la honradez de enterarme de ellos(...)

La sentencia del Tribunal, fechada el 19 y comunicada el 25, después de un largo preámbulo, dice al pie de la letra: "(...) después de un minucioso y detenido examen del amplio alegato presentado por el Sr. Barrett (que viene a constituir una nueva revisión), prescindiendo, como prescinde, del asunto concreto a que se refiere la certificación médica, juzga que en los demás puntos del cuestionario a su juicio sometido, quedan vivas las pruebas y no destruidos los fundamentos y razones que motivaron su fallo primitivo en el que se ratifican y confirman (...)"

Este último y definitivo fallo, donde se testimonia la artera cobardía de los jueces, persiste en no determinar cuáles hayan sido los motivos para mi descalificación. Por eliminación si pueden presumirse.(...) no queda en el cuestionario otro motivo que lo que respecta de mi acción personal sobre el Azopardo (...)

De manera que, habiendo sido descalificado por causa tan insignificante como ésta, el Tribunal se abstiene, primero, de decirla, y después persevera ocultándola, para arrojar sobre mí las sombras de una sospecha infame. Descalificado por haber escrito una carta insultante a un calumniador (...) pude aparecer ante los caballeros como descalificado por un acto ignominioso castigado por el Código y repugnado por las costumbres.

El Tribunal mantiene su descalificación, que, conocido por fin el motivo, no me hiere.

Al mantenerla, mis jueces ejercen de hadas madrinas de Arión y quién sabe también si de sí mismos.³⁹

Rafael Barrett ⁴⁰

Con esta carta de Barrett concluye prácticamente el asunto, al menos en su dimensión pública. No hemos encontrado otras referencias al tema en adelante. Posiblemente pasó ese momento coyuntural en que un tema anecdótico y casi privado (salvo el escandalete del apaleamiento público al duque) adquirió una trascendencia ocasional debida a la coincidencia con una polémica, la de los Tribunales de Honor, que afectaba intensamente a la opinión pública del momento. Porque en realidad esa polémica no era sino una de las fases del asalto a los últimos reductos en que se atrincheraban los privilegios de unas clases sociales que trataban de negar el espacio exigido por las clases emergentes y de frenar el acceso a la igualdad social.

Tampoco conocemos en qué quedó el asunto en su dimensión judicial, ya que Barrett había sido remitido a la Cárcel Modelo. Es muy probable que cualquier posible derivación penal quedara zanjada por el indulto general concedido por Alfonso XIII a menos de un mes del suceso del Circo, con motivo de su coronación el 17 de Mayo de 1902.

Consecuencias: el desclasamiento de Rafael Barrett

La definitiva descalificación de Barrett, a pesar de todas las acciones y la razón de su parte, produce el inmediato rechazo de la alta sociedad madrileña.

Y ello no sólo por el hecho en sí del mantenimiento final del fallo, por injusto y absurdo que fuera ("calumnia, que algo queda"), sino principalmente porque ese fallo iba mucho más allá de las razones (o más bien falta de razones) esgrimidas. En realidad, el Tribunal es bastante coherente al no intentar siquiera buscar falsas pruebas, testimonios fraguados o cualquier otro tipo de

³⁹ De haber sido revocada la descalificación, el duque de Arión tendría que haber "lavado su honor" batiéndose con Barrett, por la ofensa pública recibida. Al ser Barrett descalificado, los "nobles caballeros" pueden eludir el encuentro sin menoscabo de su "honor".

⁴⁰ Publicada en El País, Madrid, 27 de Junio de 1902.

justificaciones. No era ese el objeto, sino la defensa de unos mecanismos muy útiles para la defensa de sus privilegios.

El caso de Barrett es ejemplar. Al ser definitivamente descalificado, queda automáticamente incapacitado para batirse con ningún caballero, incluidos los propios miembros del Tribunal que, de esta manera, se ponen a salvo de posibles represalias a las que, según el código del "Honor", estarían obligados a responder.

El muro de contención levantado mediante las normas de esa tunante "caballería", sirve de protección y salvaguarda para toda una clase detentadora de privilegios. Esa "buena sociedad" reacciona automáticamente y al unísono en defensa de sus intereses. Es decir, no a favor de la razón y de la justicia (en este caso Barrett) sino en apoyo de lo que le conviene (los Tribunales de Honor).

De esta forma, Barrett es rechazado en la alta sociedad madrileña a la que pertenecía. En realidad, los bastonazos aplicados al duque fueron un verdadero vapuleo a ciertos grupos sociales atrincherados en sus bandidescos privilegios mediante unas reglas hipócritas cuya función no era otra que establecer una barrera de clase, un límite infranqueable para las otras clases, víctimas de su depredación. No podía esa "buena sociedad" admitir que un jovenzuelo justiciero viniera a desmoronar desde dentro todo un tinglado ideológico que tan eficazmente funcionaba.

La versión que da Maeztu en el artículo ya citado, es fielmente explicativa de lo ocurrido. El rechazo de la sociedad madrileña a Barrett no fue casual. En realidad el asunto venía ya de antes. Como indica Maeztu, es el cuento del joven que no sabe, o no quiere, someterse humildemente a las reglas de juego de unos ambientes en los que las jerarquías están muy claras, y en los que a él le correspondía un papel apenas secundario.

Ya antes del asunto del duelo, es seguro que Barrett había sufrido algún tipo de rechazos entre la alta sociedad. Concretamente, en el cuestionario sometido al famoso Tribunal de Honor, se citan dos hechos:

"El Sr. Barrett no ha sido admitido en la Sociedad de Patines.

El Sr. Barrett presentó su candidatura en la Peña y dos de los señores que le presentaron, retiraron sus firmas."⁴¹

⁴¹ R. B., "Yo y un Tribunal de Honor", carta citada.

A lo que Barrett aclara:

"Estos hechos son posteriores a la calumnia divulgada por Azopardo, y un resultado de ella."⁴²

Está claro que el repudio de la "sociedad" a Barrett era previo y estaba motivado por razones sociales y económicas. Citando de nuevo a Maeztu:

"Lo que ya no estuvo bien es que en vez de decirsele a Rafael Barrett que no había lugar en la "high life" para los chicos pobres, sino cuando son dóciles y humildes, se le inventara la calumnia de que era dado a vicios contra natura."⁴³

La rebeldía de Barrett, su negativa furibunda a someterse a las normas establecidas, no hizo sino acelerar los episodios del drama con un final previsible: el castigo inapelable por parte de la "alta sociedad" madrileña, y el consiguiente desclasamiento de Rafael Barrett.

Aquel rechazo tuvo que ser tanto más fuerte por cuanto Barrett pertenecía por familia a esa misma clase, y su ataque se realizaba desde dentro. En momentos en que sus privilegios eran socavados desde fuera, el castigo social al "traidor" fue, sin duda, cruel e implacable. No es de extrañar, por tanto, que Barrett trate de borrar aquellos años de sus recuerdos, y que las escasísimas veces que los trae a la memoria lo haga doloridamente.

Entrando algo más en el terreno de las interpretaciones, se puede dar por sentado que, más al fondo de las circunstancias específicas desencadenantes de los hechos, los motivos esenciales que provocaron el rechazo social y el desclasamiento de Barrett, se hallan en la conjunción de tres causas:

a) La condición de familia "segundona" entre los grupos de la aristocracia, que le correspondía por el lado materno. Si además, como parece, sus medios de fortuna no eran tan brillantes como para compensar esa desventaja, el perfil que se nos dibuja es el del típico "pariente pobre" de la alta aristocracia. La imagen de una familia "venida a menos" aparece nítida en una carta del propio Barrett:

"Después de mi venida a América, ella y Fernando vivieron siempre bien, gracias a la propiedad de

⁴² Ibidem.

⁴³ Ramiro de Maeztu, "En Madrid", art. cit.

Vizcaya, muebles, joyas, etc. Esto me ha consolado.

Aún conserva muchas cosas de mi antiguo hogar."⁴⁴

b) El carácter rebelde y orgulloso de Barrett que, consciente de su valer personal, no acepta asumir "dócilmente" un papel secundario en su grupo social, ni someterse a las pautas de hecho que sostienen las jerarquías establecidas.

c) Las aficiones artísticas del joven Barrett. No hay que olvidar el desprecio hacia la actividad intelectual que profesaba la generalidad de la alta sociedad en aquellos momentos. Menosprecio sustentado en la torpe barbarie que "desprecia cuanto ignora". Pero también repudio, y con razón, ya que la intelectualidad de aquellos años era, en su mayor parte, punta de lanza de los movimientos que amenazaban directamente a la pervivencia de los viejos privilegios de clase. Cabe señalar, en relación directa con el "caso Barrett", que el término "esteta" llega, en aquella época, a usarse como sinónimo de "homosexual"⁴⁵, lo que pone en evidencia los intentos de desprestigiar una actividad que molestaba a cierto tipo de gentes.

Nada más fácil, en aquellas circunstancias, que aplicar la ocasional sinonimia para expulsar de una clase social basada en las jerarquías más cerradas, a un joven impertinente e irreverente que no sabía someterse con humildad a sus pautas y que, además, se permitía aventajarles haciendo gala de una sólida y refinada cultura.

La expulsión de Barrett de los círculos "bien" es total. Así lo atestigua Maeztu: "...entonces no pudo parecerme sino un señorito despedido de su clase social"⁴⁶.

El suicidio apócrifo de Rafael Barrett

Cuando el asunto parecía ya cosa vieja, y el nombre de Rafael Barrett definitivamente olvidado y desaparecido de

⁴⁴ R. B., carta a Panchita, 20 de Noviembre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 122. (Alude a su tía Susana y a su único hermano, Fernando, muerto en 1.907).

⁴⁵ Cfr. por ejemplo, Viriato Díaz-Pérez, "De estetismo. Androginismo literario", en El País, Madrid, 16 de Octubre de 1901.

⁴⁶ Ramiro de Maeztu, "En Madrid", art. cit.

las páginas de la prensa, de repente, pasados unos meses, su nombre vuelve a saltar en la tinta de los periódicos.

La noticia es igualmente sensacionalista. Pero esta vez mucho más sorprendente: el joven Rafael Barrett se ha suicidado.

En efecto, a mediados de Noviembre aparece en la prensa madrileña la siguiente nota:

"Un suicidio"

Circula hace días por Madrid la noticia de un suicidio que por tratarse de una persona de la que hubo de hablarse mucho en época reciente ha producido impresión. El supuesto suicida es el Sr. Barrett.

Nuestros lectores recordarán que este señor sometió su discutida conducta a un tribunal de honor, el cual hubo de descalificarle; pidió el interesado revocación de la sentencia. Y las personas que constituían el tribunal no consideraron las pruebas presentadas por el Sr. Barrett bastante eficaces para revocar el fallo descalificador.

A estos hechos siguió una agresión contra una persona de la alta sociedad que goza en Madrid de general simpatía. Intervino el Juzgado y nada más se volvió a hablar de tales sucesos.

Hoy vuelven a la memoria, motivados por el suicidio del protagonista de ellos, el cual ha puesto con su muerte sangriento epílogo a aquella tan penosa y comentada historia."⁴⁷

Al día siguiente, otros diarios se hacen inmediatamente eco de la noticia. En general se limitan a reproducir textualmente lo publicado por La Epoca.⁴⁸

Tan sólo en El Herald de Madrid se dan algunas precisiones mayores:

"El suicidio de Barrett"

Hace ya algunos días un periódico de San Sebastián publicó la noticia de que se había suicidado un joven, cuya personalidad no pudo ser identificada el día del suceso.

Poco después se dijo que el suicida era el Sr. Barrett, el mismo que hará varios meses estuvo procesado por el Juzgado del distrito de Buenavista

⁴⁷ "Un suicidio", La Epoca, Madrid, 16 de Noviembre de 1902.

⁴⁸ Ediciones de El Imparcial, El Correo Español y El Día, del 17 de Noviembre de 1902.

de Madrid por haber agredido en el circo de Parish al señor duque de Arión, causándole una herida en la cabeza.

El Sr. Barrett residía últimamente en Biarritz, y cuando se hallaba en Madrid vivía en una fonda.

Hasta ahora en Madrid no se ha tenido confirmación de la noticia del suicidio."⁴⁹

De ser ciertas estas noticias (respaldadas por la mágica atribución de verdad que comporta toda letra impresa), nos hallaríamos frente a un serio dilema en la base misma de la elaboración de esta tesis: o la obra escrita de Rafael Barrett (posterior en su totalidad a estas fechas) es una macabra ficción escrita por un cadáver, o el autor de la misma es un impostor, un sosías que, por enigmáticas razones, usurpó el nombre de un suicida.

Afortunadamente, la realidad es más lógica y también mucho más trivial: sencillamente, la noticia es falsa. El desmentido aparece días después en algunos diarios; sorprendentemente, no en aquellos que habían publicado la falsa información:

"Suicidio desmentido"

Según informe que nos comunican de París, no tiene el menor fundamento la noticia que hace poco tiempo circuló en Madrid sobre el supuesto suicidio del Sr. Barrett. Este vive en la capital francesa y es redactor de varios periódicos."⁵⁰

También El País se hace eco del desmentido en una nota que intenta reflejar el ambiente capitalino:

"Balsa de aceite"

No nos quisimos hacer eco del rumor, acogido por La Epoca y otros colegas, de que el Sr. Barrett se había suicidado.

El maestro Blasco al reanudar, felizmente para las letras y para sus amigos, su campaña literaria, después de haber recobrado su salud, se quejó en una de sus ingeniosas charlas de la falta de piedad con que se había dado cuenta del suicidio de Barrett.

Esa noticia no resulta cierta. A El Liberal le comunican de París, que no tiene fundamento la noticia que hace poco tiempo circuló en Madrid sobre

⁴⁹ "El suicidio de Barrett", El Herald de Madrid, Madrid, 17 de Noviembre de 1902.

⁵⁰ "Suicidio desmentido", en El Liberal, Madrid, 29 de Noviembre de 1902.

el supuesto suicidio del Sr. Barrett. Este vive en la capital francesa y es redactor de varios periódicos.

Con esto y con la prisión del llorón amoroso Gavilanes, y de Blanco, el juerguista a palo seco, ha quedado Madrid lo mismo que una balsa de aceite."⁵¹

Esta frase que cierra el artículo de El País, refleja perfectamente el fin de la seguidilla de escándalos públicos (duelo, Tribunal de Honor, descalificación, apaleamiento al duque, reconocimiento médico, falso suicidio) en los que el joven Rafael Barrett ocupó el papel protagónico. En adelante, nunca más volvemos a encontrar su nombre en la negra tinta de los diarios del momento. Sólo muchos años más tarde, ya después de su muerte, las noticias sobre su obra y la publicación de algunos de sus libros provocaron un desempolvar de viejos recuerdos acerca de aquel joven cuya breve pero inquietante y comentada presencia pasó como un vendaval por el Madrid de principios de siglo.

Aquella última aparición de Barrett en las páginas de la prensa madrileña (su falso suicidio), no deja de ser por sí misma sorprendente. Pero nos llama también la atención el que los diarios que informaron sobre el falso hecho no aclaren el error con el consiguiente desmentido. Y que sean precisamente los que no quisieron hacerse eco del rumor (El País y El Liberal) los que publiquen el desmentido.

Conjeturamos que el origen de la falsa información pudo deberse a una de estas dos causas: o a una motivación en hechos concretos (¿tentativa de suicidio?), o bien a una labor de insidias, derivadas quizá del incidente con el duque y de la arrogante actitud de Barrett frente a una "sociedad" que no iba a permitir a nadie el salivazo de saltarse a la torera sus honorables y caballerescas jerarquías.

Nos inclinamos por lo segundo, en base a los términos en que se expresan los desmentidos. En ellos no se aclara el error, como sería de esperar en el caso de un suicidio frustrado. Se dice, en cambio, que la información "no tiene el menor fundamento". Además, el que los medios de prensa madrileños se dividan en dos grupos bien diferenciados en el tratamiento del tema (los que publican la errónea noticia y no el desmentido, y los que no publicaron la noticia y sí publican el desmentido) ofrece

⁵¹ "Balsa de aceite", en El País, Madrid, 29 de Noviembre de 1902.

todo el aspecto de una "toma de postura" vinculada a la ideología de cada periódico.

Sea como fuere, premeditada o no, maquinada o simplemente errónea, lo cierto es que la noticia del suicidio de Barrett viene a ser un símbolo de su rechazo definitivo por parte de la "buena sociedad"; una especie de "acta de defunción" para consumo interno.

Rescatamos algunos detalles de esas noticias. En primer término el dato de sus lugares de residencia, a más de Madrid: San Sebastián, Bilbao, Biarritz, París.

En segundo lugar, la confirmación de la actividad periodística de Barrett poco antes de viajar a América, y consiguientemente su necesaria relación con el ambiente intelectual francés y parisino del momento.

Rafael Barrett en un cuento de Manuel Bueno

Como hemos visto, Manuel Bueno fue uno de los padrinos que representó a Barrett en todo el embrollo de su duelo con Azopardo y descalificación por el Tribunal de Honor.

Es forzosamente necesario que existiera entre ambos una muy estrecha relación, ya que el padrinazgo en un "lance de honor" no sólo presuponía una amistad muy íntima, sino que venía a ser una prueba suprema de confianza en el amigo. El duelista ponía en manos de sus representantes la plena potestad y capacidad de decisión en torno a un tema en el que estaba en juego no sólo su vida, sino más aún, su "honor". Pomposamente gustaban de decir frases solemnes, como el teatral "no me pertenezco", para indicar que todo su ser estaba en esos terribles momentos en manos de sus representantes.

Sorprendentemente, no hemos logrado encontrar ninguna referencia explícita de Manuel Bueno relativa a Barrett, como sería de esperar teniendo en cuenta que Bueno fue uno de los escritores noventaiochistas que más asiduamente se dedicó al periodismo.

Tampoco en la obra de Barrett hemos encontrado la menor recordación de quien fuera su padrino en el asunto del Tribunal de Honor, y a la vez escritor y periodista de fama.

Sin embargo, a falta de referencias explícitas, hay un cuento escrito por Manuel Bueno en el cual el personaje central es inequívocamente Rafael Barrett.

En este cuento, titulado "EL DESHONOR"⁵², el joven protagonista, de nombre Rafael, recibe la visita de un amigo ("Jerónimo Briviesca") que le trasmite el acta de un Tribunal de Honor. Y en ese acta se descalifica a Rafael, quien afirma en el final de la narración: "Es el acta de mi nacimiento a otra vida". Y acota el autor: "...huir lejos, a países vírgenes, donde a la ruina de todo no sobreviviese un risible concepto del honor puramente externo y decorativo."

Puesto que el "Rafael" del cuento de Bueno indudablemente no es otro que Rafael Barrett, no deja de tener interés la descripción que del mismo se hace en la narración, y que coincide notablemente con la de Maeztu:

"Era un buen mozo, y como la generalidad de los hombres hechos a retener suspensa la atención de las mujeres, fatuo. Y sin embargo (...) su mirada, limpia y franca, revelaba un inagotable yacimiento de candor en el alma.(...) Rafael era uno de esos hombres que educan, miman y regalan las madres con celosa ternura, como si su hijo estuviese destinado a la realeza. No le contrarían, alientan su señorío por todos los procedimientos, estimulan su vanidad y acaban por hacer de él un déspota presuntuoso y casi siempre inútil. (...) Luego, rodando solo por el mundo, el niño está a merced de las sorpresas de la vida, que suelen ser crueles. Rafael estaba solo en Madrid, devorando sin sombra de previsión lo que le quedaba, que era muy poco, de la herencia paterna. (...) Y como Rafael era sensual y vehemente, su moralidad se vio comprometida muchas veces. Jugaba, amaba y vivía con el mismo desenfreno, sin la menor tregua de recogimiento para meditar las consecuencias probables de aquella vida de disipación (...)."⁵³

Rafael Barrett en las Memorias de Pío Baroja

También Pío Baroja conoció a Rafael Barrett. Fue a través de Ramiro de Maeztu y precisamente en los días de la descalificación. En sus Memorias hace una breve referencia, de la que reproducimos los fragmentos más significativos:

⁵² Manuel Bueno, En el umbral de la vida, Saturnino Calleja, Madrid, 1918, p. 53 y ss.

⁵³ Ibidem.

"Estaba esperando (Maeztu) que saliera del Casino de Madrid, o no sé si del Casino de la Gran Peña, que estaba en el mismo edificio, un tal Barrett, periodista americano amigo suyo.

Maeztu habló de Barrett de una manera exaltada. Un aristócrata, con el cual había tenido una cuestión no sé por qué motivo, había inventado, para no batirse con él, que el americano era un invertido. La cosa no era cierta; pero de ser cierta, la misma razón hubiese tenido para no batirse con Julio César. Maeztu defendía valientemente a su amigo americano.

Poco después apareció Barrett. (...) Rafael Barrett fue uno de los pocos hispanoamericanos que me dio una impresión de seriedad. No venía, como la mayoría de sus paisanos, a acreditar un producto como cualquier vendedor de específicos. (...) Barrett fue para mí como una sombra que pasa. Barrett debía de ser un hombre desequilibrado, con anhelos de claridad y de justicia. Tipos así dejan por donde pasan un rastro de enemistad y de cólera. A la gente le gusta la mentira."⁵⁴

Es perfectamente comprensible la desmemoria de Don Pío que toma a Barrett por "escritor americano". Hay que pensar que sus memorias fueron escritas hacia 1940-44, años en los que Baroja ya conocía la obra de Barrett (escrita íntegramente en América), y al recordar al autor le toma por americano.

Sin embargo, al mismo tiempo Baroja nos ofrece una prueba de su asombrosa penetración psicológica, pues al considerar a Barrett erróneamente como escritor americano, no deja de observar su impresión de que era "diferente" a los demás, a quienes no caracteriza con rasgos muy simpáticos, por cierto, tal vez en una velada referencia al prototipo, Rubén Darío, a quien Don Pío despreciaba cordialmente.

Rafael Barrett y Valle Inclán

No hemos localizado hasta ahora en la obra de Valle Inclán testimonios relativos a Barrett. Sin embargo, es indudable que no solamente se conocieron en Madrid, sino que fueron muy amigos. Incluso, según palabras de Ricardo Fuente, también Valle apadrinó a Barrett en algún otro

⁵⁴ Pío Baroja, Desde la última vuelta del camino (Memorias), Planeta, Barcelona, 1970, vol. I, p. 562.

lance de honor. Por otra parte, parece que siguieron manteniendo contacto epistolar cuando Barrett ya se encontraba en América.

En Septiembre de 1910, cuando Valle, en un breve periplo por Sudamérica, llega a Uruguay y Paraguay, pregunta por Barrett con deseos de encontrarle:

"Menciono a Rafael Barrett. Entonces el autor de Cofre de Sándalo me formula infinidad de preguntas: ¿Cómo vive? Hace tiempo que no recibo carta suya ¡Nos estimamos mucho!"⁵⁵

Desgraciadamente, cuando Valle llega a Asunción ya no encuentra a Barrett. Hacía muy pocos días que éste había iniciado el viaje en sentido contrario, desde Montevideo hacía Europa, en un último y desesperado intento de escapar a la enfermedad y a la muerte.

Asimismo, es seguro que Valle Inclán, conocedor de que Barrett estaba en el Río de la Plata, trató de ponerse en contacto con él antes de iniciar su viaje. A ello responden estas palabras de Barrett a José Eulogio Peyrot:

"Por este correo le envío a Valle Inclán mi dirección, por intermedio de "Caras y Caretas".

Fuimos muy amigos, hace muchos, muchos años..."⁵⁶

La gráfica y precisa descripción que Barrett hace de Valle Inclán en su artículo "BOHEMIA", es otra prueba de que conocía muy directamente su pintoresca personalidad.

Rafael Barrett y Ramiro de Maeztu

Ya hemos señalado que Baroja dice haber conocido a Barrett por intermedio de Maeztu, y la intervención protagónica que éste tuvo en la polémica periodística suscitada con motivo de la descalificación de Barrett. Además de ello, Ricardo Fuente, afirma que Maeztu también fue padrino de Barrett con ocasión de algún duelo, lo que de nuevo nos confirma la existencia de una estrecha amistad.

⁵⁵ Vicente A. Salaverri, "Bohemia en Buenos Aires: Una visita a Valle Inclán", en Bohemia, Montevideo, 15 de Junio de 1910.

⁵⁶ Carta desde San Bernardino, 30 de Junio de 1910, reproducida por Vladimiro Muñoz en Barrett en Montevideo, op. cit., p. 46.

Rafael Barrett y Blasco Ibáñez

Según afirma Carlos Zubizarreta⁵⁷, Barrett mantenía también correspondencia con Blasco Ibáñez, de quien habría sido muy amigo en España. Este dato no hemos podido comprobarlo ni en Blasco ni en Barrett, pero la información del País según la cual Blasco criticó públicamente la falta de piedad manifiesta en las falsas noticias sobre el suicidio de Barrett⁵⁸, es un hecho que parece apoyar la veracidad del dato.

Rafael Barrett y Ricardo Fuente

Datos muy recientes, obtenidos de artículos inéditos, ponen de manifiesto que Barrett mantenía también una amistosa relación con Ricardo Fuente, director del diario El País, periodista prestigioso y escritor muy integrado a la bohemia literaria del Madrid de fin de siglo, especialmente afín a los jóvenes noventaiochistas. Ricardo Fuente suele ser considerado como figura secundaria del 98.

Barrett califica a Fuente como "un amigo del alma"⁵⁹.

Búsqueda de una nueva vida. América

Pocos meses después de las noticias de aquel mentido suicidio, Rafael Barrett abandona Europa y emigra a América. Los motivos específicos de su adiós al viejo mundo siguen siendo una incógnita, ya que Barrett, como señalamos, trato de hundir en el olvido su vida anterior y nunca comenta los motivos que le impulsaron a tomar tan trascendente decisión.

Sin embargo, vistos los antecedentes de su vida en España, aparecen perfectamente claras las razones profundas de su marcha. E incluso resulta comprensible la sistemática elusión del asunto.

Barrett se había convertido en un transgresor, en un rebelde. Y toda acción de rebeldía se enfrenta a la dramática alternativa del triunfo o el fracaso. En el primer caso, el triunfo, la acción transgresora se afirma

⁵⁷ Carlos Zubizarreta, Cien vidas paraquayas, op. cit., p. 250.

⁵⁸ Vid. nota No. 51.

⁵⁹ R. B., "Los prudentes y la Liga Republicana", en El Correo Español, Buenos Aires, 24 de Abril de 1904, (inédito).

como acto asimilado por el contexto social, con lo que adquiere carta de naturaleza, imagen de "éxito", valor de prestigio e incluso aspectos de "poder" social. El fracaso, por el contrario, implica caer bajo el peso de los poderes sociales (morales, jurídicos, políticos, e incluso militares), y trae como consecuencia el rechazo y la exclusión del transgresor.

Barrett experimenta el rechazo de la sociedad madrileña a la que pertenecía. Se convierte en un desclasado, en un "señorito despedido de su clase social", como dice Maeztu. Por otra parte, su orgullo y su carácter rebelde le hacen incapaz de contemporizar con la situación autorelegándose a un segundo plano dócilmente.

Frente a un conflicto tan fuerte entre una persona y su entorno social, sólo son previsibles dos opciones: o la asimilación y el sometimiento, o la anulación de alguno de los factores en conflicto.

Descartada la primera posibilidad por la indomable personalidad de Barrett, la salida es el escape, es decir, la eliminación de uno de los dos polos enfrentados: el individuo (Rafael Barrett) o el grupo social.

Al emigrar a América, Barrett no hace sino "escapar a otro mundo" en lugar de "irse al otro mundo", optando por eliminar así uno de los polos del conflicto. Se trata de una especie de suicidio simbólico, que es también un renacer, un salir de una vida para iniciar otra. Por eso señalábamos el aspecto metafórico (intencionado o no) que subyace en las noticias sobre su supuesto suicidio.

La frecuente atención que Barrett dedica en sus escritos al tema del suicidio, refuerza las sugerencias y paralelismos entre ambas experiencias de huida o escape.

En todo caso, lo cierto es que su marcha a un nuevo mundo hay que interpretarla como una escapatoria no destructiva, como una "huída hacia adelante".

Finalmente, es preciso adelantar que el deseo de viajar a países lejanos, especialmente a América, es también un sello generacional, una idea que está presente con notable constancia en el ambiente intelectual de la España de fin de siglo, como en su momento se analizará.

Ruina y ruleta

Si los motivos de fondo están absolutamente claros, casi

nada sabemos de las circunstancias concretas de su viaje. El propio Barrett calla al respecto.

No obstante, hay una versión no comprobada, transmitida fundamentalmente por la familia, según la cual Barrett se arruinó jugando en la ruleta del Casino.

La anécdota tiene algunos visos de verosimilitud, si bien tampoco es improbable que se trate de una versión sustitutiva, en remplazo de los motivos reales. Lo cierto es que Barrett dedica mucha atención en varios de sus artículos⁴⁰ al tema de los juegos de azar, con finos análisis en los que demuestra un conocimiento profundo del ambiente humano de los garitos.

En el cuento de Manuel Bueno, "Rafael" es descrito, entre otras cosas, como apasionado del juego. Sabemos, además, que en algún tiempo residió en Biarritz, lugar tradicional de Casino.

No tendría nada de extraño que Barrett, convencido de que su relegamiento por parte de la "buena sociedad" madrileña provenía en última instancia (como causa o como condición de posibilidad) de su desventajosa situación económica (así opina Maeztu) y no de la razón o la justicia, decidiera jugarse a una sola carta su posibilidad de restregar por la cara su desprecio a esa misma sociedad. Y para ello tentara un golpe de fortuna que le habría dado la posesión de los únicos bienes (los económicos) que en esos ambientes granjeaban el respeto y la consideración.

Ruptura con el pasado

Al cerrar con un portazo definitivo su presencia en el viejo mundo, Barrett cierra también una primera etapa de su existencia, y comienza no sólo una vida nueva en un nuevo mundo, sino también el camino que le llevará a convertirse en un hombre nuevo.

En adelante, las escasísimas veces que se refiere a su vida pasada, lo hará siempre considerando esa época como una etapa muy negativa que quisiera borrar de su memoria:

"Paraguay (...) el único país mío, que amo entrañablemente, donde me volví bueno..."⁴¹

⁴⁰ Principalmente: "La Ruleta", "Lotería", "El Azar", "Baccarat" y "Champagna y Ruleta".

⁴¹ R. B., carta a Panchita desde Montevideo, Diciembre de 1.908, en Cartas Intimas, op. cit., p. 54.

"Mi primo Fernando -qué simpático, ¿verdad?- me hace evocar todo mi oscuro pasado. Hablamos de amigos y parientes, de cosas olvidadas."⁴²

"Este boulevard, podredumbre deliciosa, vaciedad, mentira y arte supremo, me removía cosas olvidadas, cosas malas de otro tiempo".⁴³

En un texto curioso, por ser el único en el que Barrett toma como motivo su propia experiencia interior, recuerda el pasado con dolorido acento y tonos casi trágicos:

"Yo también a los veinte años creía tener recuerdos. (...) Todo me parecía suave, elegante. No concebía pasión que no fuera digna de un poema bien rimado (...) ¿Por qué no me escondí al sentirme fuerte y bueno? El mundo no me ha perdonado, no. Jamás sospeché que se pudiera hacer tanto daño, tan inútilmente, tan estúpidamente. Cuando mi alma era una herida sola y los hombres moscas cobardes que me chupaban la sangre, empecé a comprender la vida y a admirar el mal. (...)

Desde que soy desgraciado, amo a los desgraciados, a los caídos, a los pisados."⁴⁴

El Rafael Barrett que deja Europa

Al marchar de Europa, Barrett cierra un capítulo de su vida. Por eso, es importante diseñar un breve esbozo del perfil que los datos y los testimonios conocidos confieren a la personalidad del joven Barrett en aquel preciso momento:

En el aspecto individual, las actitudes y hechos por él protagonizados nos presentan el prototipo del temperamento Rebelde, con los rasgos más característicos de esa definición. Orgulloso, valiente, ególatra, convencido de su superioridad, decidido a no someter su individualidad a las imposiciones externas, transgresor de las normativas sociales, obediente sólo al imperativo de su propia

⁴² R. B., carta a Panchita desde la Estancia de Yabebyry, sin fecha (Abril-Mayo 1.909), en Cartas Intimas, op. cit., p. 80.

⁴³ R. B., carta a Panchita desde Arcachón, 13 de Octubre de 1.910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 112. (Se refiere a París).

⁴⁴ R. B., "La última primavera", O.C., RP-ICI, vol. III, p. 196.

voluntad. Convencido de su razón, indomable, no se amilana ante los castigos o las dificultades, sino que se revuelve contra ellas. Cada nuevo golpe o fracaso es un nuevo estímulo para la lucha.

El encabezamiento de su carta al País ("Yo y un Tribunal de Honor") es por sí solo toda una atrevida declaración de individualismo rebelde, de la primacía del "Yo" ante todo y ante todos.

Como se analizará en su momento, esta actitud corresponde a una época muy precisa y es compartida por todo un importante sector de la juventud pensante de aquellos años. Para no adelantar otros datos, baste señalar que en uno de los artículos ya citados, el joven Maeztu coincide con este tono:

"Era yo antaño quien debía ajustarme a los usos sociales; ogaño es la sociedad quien debe, en todo caso, ajustarse a mi conducta."⁶⁵

Si por "la sociedad" entendemos el propio grupo al que uno pertenece y no otros diferentes, la puesta en práctica de tan pretenciosa propuesta (más allá de la pura verba declamatoria) lleva inevitablemente al conflicto y al enfrentamiento. El caso de Barrett es sencillamente ejemplificador.

Barrett escritor

"Redactor de varios diarios" en París y estrechamente relacionado con la juventud vanguardista del momento, Barrett se nos ofrece ya en su etapa europea como un joven embarcado en las zonas más vivas y agitadas de la apasionante vida intelectual del fin de siglo español y europeo.

Hablan por sí solas sus estrechas relaciones con varios de los más destacados jóvenes que luego integrarían la llamada Generación del 98: amistad con Valle Inclán, Manuel Bueno, Ricardo Fuente y Ramiro de Maeztu, menor con Baroja. No puede ser pura casualidad o simple coincidencia el que tanto Valle Inclán como Ramiro de Maeztu y como Manuel Bueno fueran sus padrinos en cuestiones de honor. Además,

⁶⁵ Ramiro de Maeztu, en El País, Madrid, 9 de mayo de 1902.

el significativo nombre de Germinal⁴⁴ dado a la única revista que llegó a dirigir en Asunción.

Todos estos datos no dejan lugar a dudas y permiten afirmar que el joven Rafael Barrett estaba, durante sus años de formación en Madrid, fuertemente integrado a los grupos, todavía en fermento, de lo que suele denominarse la Juventud del 98 con toda la amplitud y flexibilidad que un concepto tan dinámico implica.

Se desconocen sus escritos de esta época y su producción en la prensa. Pero tanto la precisión, soltura narrativa y contundencia de la carta publicada en el País, como la calidad de los primeros escritos conocidos apenas desembarca en América, evidencian a un escritor, si no maduro, al menos ya medianamente formado, y a un pensador en formación.

⁴⁴ Cfr. Rafael Pérez de la Dehesa, El grupo "Germinal": una clave del 98, Taurus, Madrid, 1970.

II. VIDA EN AMERICA

La llegada. Buenos Aires

No es conocida la fecha exacta en que viajó a tierras americanas. Pero podemos asegurar que hubo de ser en el curso del primer semestre del año 1903, pues a fines de Noviembre de 1902 le sabemos en París donde ejerce como periodista, y en agosto de 1903 es ya constatable su firma en publicaciones de Buenos Aires. El propio Barrett confirma que a finales de 1903 ya estaba en Buenos Aires cuando, en Mayo de 1905, se refiere a los bocetos que Meifren "trajo a Buenos Aires hace año y medio"¹. Parece seguro que emprendió el viaje desde Francia. Así lo atestigua Viriato Díaz Pérez:

"Hablamos también de Francia, a dónde fuéramos arrastrados por distintos anhelos, y de dónde, cada uno, también por modo distinto, viniéramos al Paraguay..."²

Según testimonio familiar, recogido luego por diversos comentaristas:

"Indignado por esa infamia y hastiado de la vida de señorito que había llevado hasta entonces, vino con el Dr. Bermejo a Buenos Aires, en 1904"³

¹ R. B., "De pintura", en La Tarde, Asunción, 6 de Mayo de 1905, (inédito).

² Viriato Díaz Pérez, Las Piedras del Guayra, op. cit., p. 50.

³ Francisca López Maíz, Introducción a Cartas Intimas, op. cit., p. 4. (Es visible el error en la fecha: 1.904 en lugar de 1.903).

En cuanto a la elección del Río de la Plata para huir de la sociedad europea, es muy probable que Barrett tuviera algún familiar por esta zona, concretamente en Argentina. Ya que en carta a su esposa, Panchita, dice:

"Me encarga una porción de gente que te transmita sus saludos. Bertotto y mi primo Fernando, y también otro primo de Buenos Aires, Eduardo Millet."⁴

Tampoco habría que descartar, habida cuenta de la situación social por la que atravesaba el joven Barrett en Europa y de su personalidad y carácter, que viajara ya interesado por la revolución que se estaba fraguando en Paraguay. Con bastantes meses de antelación, el banquero Guillermo de los Ríos había recorrido Europa buscando apoyo internacional y armas para el levantamiento que se estaba organizando. Una intención de este tipo parece implicar la frase atribuida a Barrett como razón de su llegada al Paraguay:

"...por ver si encuentro la bala que me mate."⁵

Un factor complementario que hubo de pesar en algún momento fue seguramente la "imagen heroica" del Paraguay, tal y como se plasmaba, por ejemplo, en los escritos de Carlyle. Barrett es un entusiasta admirador y fervoroso lector de Carlyle, quien siempre se sintió fascinado por la trágica historia paraguaya, como demuestra al dedicar páginas entusiastas a algunos de sus episodios más intensamente heroicos: Doctor Francia, Guerra Grande, etc.

Barrett, matemático

Llegado a Buenos Aires, Barrett se deja sentir mediante una destacada actividad en dos áreas intelectuales bastante disímiles: las matemáticas y el periodismo.

En el primer campo, existe un testimonio familiar que no hemos podido comprobar, según el cual:

"Junto al español Julio Rey Pastor funda en Buenos Aires la Unión Matemática Argentina, base de la actual Facultad de Ingeniería de la Universidad."⁶

⁴ R. B., carta a Panchita, 14 de junio de 1909, en Cartas Intimas, op. cit., p. 87.

⁵ Francisca López Maíz, Introducción a Cartas Intimas, op. cit., p. 4.

⁶ Alex Barrett, "De un reportaje al hijo de Rafael Barrett", en Obras Completas de Rafael Barrett, EPPAL, Montevideo, 1988, p. 14.

Con fecha 6 de Octubre de 1903 escribe una carta al célebre matemático francés Henri Poincaré comunicándole una fórmula matemática para determinar el número de los números primos inferiores a un límite dado. La fórmula es analizada por el ingeniero García de Zúñiga, quien concluye:

"Lo escrito bastará para formarse una opinión aproximativa del talento matemático de Barrett. Yo lo estimo altamente, y creo que, si la brevedad de su vida, sus enfermedades, su pobreza y la intensa producción literaria de sus últimos años no le hubieran impedido consagrar más tiempo a la investigación matemática, Rafael Barrett hubiera ilustrado también su nombre en esta ciencia, que amaba tanto, con valiosos descubrimientos."⁷

Parece ser que el propio Poincaré encontró interesante el aporte y felicitó al autor. Según refiere Rodríguez Alcalá:

"Una tarde llegó de Aregua con aire de triunfo. Había recibido de Henri Poincaré -el sabio hermano del político francés- una carta cuyo texto nos leyó con alborozo sonoro. Poincaré le felicitaba por el hallazgo de una fórmula de alta matemática que el sabio había estudiado y que encontraba perfecta. Este hallazgo le sirvió de tema para una conferencia."⁸

Barrett, periodista

En el campo del periodismo, su actividad en América hubo de iniciarse muy poco tiempo después de su llegada a Buenos Aires. Sus escritos aparecen en los diarios El Tiempo y El Correo Español, así como en las revistas Ideas y Caras y Caretas.

Hay una famosa anécdota referida sistemáticamente por casi todos los comentaristas de Barrett. La fuente originaria parece estar en Rodolfo González Pacheco, quien afirma:

"Llegó aquí en 1903, y fue redactor de El Diario Español, que dirigía un señor López Gómara. Ahí apareció el suelto "Buenos Aires", incluido en Moralidades, y que había de ser la causa de su

⁷ Enrique García de Zúñiga, "Rafael Barrett, matemático", en Boletín de la Facultad de Ingeniería, Montevideo, año I, No. 1, Diciembre de 1935.

⁸ José Rodríguez Alcalá, "Rafael Barrett en el Paraguay", en La Nación, Buenos Aires, Enero de 1944.

despido. Disgustó a su director, que le acusó de abusar de su confianza. Hubo un altercado fuerte, al que Barrett puso fin a bofetones. Y se fue al Paraguay."⁹

La anécdota, de curioso perfil valleinclanesco, es, sin embargo, errónea. Como ha puesto de manifiesto Vladimiro Muñoz¹⁰, El Diario Español no salió a la luz sino a partir del 1 de Febrero de 1905, dirigido, efectivamente por Justo López de Gómara. Y en esa fecha Barrett ya llevaba meses residiendo en Paraguay. O el hecho referido es pura leyenda, o hay alguna confusión en los datos, lo que no quitaría ningún valor al verdadero interés de cualquier anécdota, que es siempre revelador de la "personalidad pública" del protagonista. De hecho, existió efectivamente, como más adelante veremos, un altercado con el Sr. López Gómara pero no pasó de las páginas de los diarios. Por otra parte, es posible que saliera intempestivamente del Correo Español (y no del Diario Español), en el que escribía y que no dirigía López Gómara, como también se verá.

El 1 de Agosto de 1903 se publica en la revista Ideas de Buenos Aires el artículo "Aguafuertes", que lleva la dedicatoria: para Meifrén¹¹. Es éste el primer texto periodístico firmado por Barrett del que hasta ahora se tenga noticia. De anteriores publicaciones en Europa no queda más testimonio que la carta remitida al Pais en la que Barrett firma como protagonista de los hechos, no como periodista.

Durante los restantes meses de 1903 tenemos noticia de al menos otros tres escritos de Barrett publicados en la prensa Bonaerense.

Escribe para El Correo Español,¹² portavoz de los

⁹ Rodolfo González Pacheco, "Noticias y Juicios", en Obras Completas, Américalee, Buenos Aires 1954, vol. I, p. 7.

¹⁰ Cfr. Coelho Netto y Agustín Barrios, Op. cit., p. 72.

¹¹ Se trata, sin duda, de Eliseo Meifrén (1859-1940), pintor del grupo modernista catalán, que en Noviembre de 1903 se encontraba en Argentina, exponiendo en la Sala Witcomb de Buenos Aires. Meifrén y Rusiñol, viajando de Barcelona a Vilanova el año 1891, se detienen en Sitges y deciden convertir el lugar en la sede de las famosas "fiestas modernistas" que se celebraron hasta 1900.

¹² El Correo Español: Diario de la mañana, fundado por Enrique Romero Jiménez. En 1903 era director propietario Fernando López Benedito, pero a fines de ese año toma interinamente la dirección del diario Ricardo Fuente,

españoles republicanos en Argentina. En sus artículos, Barrett, toma definitivamente postura activa a favor de la República: "...una sociedad a que pertenezco, la Liga Republicana"¹³.

En varios de sus primeros artículos la nota preponderante es la crítica implacable a la Monarquía española¹⁴ y la preocupación moral por las injusticias sociales.

Será precisamente la acción en defensa de los ideales republicanos y en contra de la monarquía, lo que le llevará a entrar en la polémica que enseguida referiremos.

Duelos y quebrantos madrileños resucitan en Buenos Aires

El día 17 de Abril, en el Teatro San Martín de Buenos Aires, pronuncia un mitin el periodista español Ricardo Fuente, hombre de conocida militancia republicana (a veces catalogado como próximo al socialismo) y frecuentemente incluido en la nómina de la Generación del 98.

El discurso provoca repercusiones divergentes. Por una parte, Carlos Malagarriga publica el artículo "En honor de un periodista" de tono laudatorio para Fuentes¹⁵.

Desde la posición política adversa, el artículo "Por patriotismo"¹⁶, firmado por El capitán verdades¹⁷, atacaba a Ricardo Fuente con motivo de su presencia en Buenos Aires.

Barrett asume la defensa de éste y replica al director

durante su permanencia en Argentina. Es precisamente durante la dirección de Fuente cuando Barrett comienza a escribir en sus páginas. López Benedito se reintegra a la dirección en Abril de 1904.

¹³ R. B., "Los prudentes y la Liga Republicana", en El Correo Español, Buenos Aires, 24 de Abril de 1904, (inédito).

¹⁴ Especialmente en "A los inmigrantes españoles", "El rey reza" y "La visita del Rey a los republicanos", en El Correo Español. Buenos Aires, 13 y 31 de Enero y 3 de Abril de 1904, respectivamente.

¹⁵ En El Diario, Buenos Aires, 10 de Abril de 1904.

¹⁶ En las "Páginas de España" de El Diario, Buenos Aires, 23 de Abril de 1904.

¹⁷ "El capitán verdades": Pseudónimo periodístico y literario de D. Juan de Urquía, militar español que había adquirido cierta notoriedad por la publicación de La Historia Negra, sobre la guerra hispano-yanqui, libro que le acarreó graves perjuicios en su carrera militar.

en "Los prudentes y la Liga Republicana"; diciendo, entre otras cosas:

"El Sr. Gómara nos ha aburrido con frecuencia, recomendándonos en un estilo (el estilo es el hombre) prudentemente vulgar, que no hagamos la locura de ser republicanos activos (...)

Sea en buena hora el Sr. Gómara enemigo de la Liga Republicana, pero no así. Protesto del medio.

Protesto de que se lea en un diario de circulación, cualquiera que sea su crédito, que un caballero como Ricardo Fuente vende los servicios que presta a su país, y de que se los pagan o no se los pagan.

Protesto de todo eso, no porque tenga importancia alguna para un organismo popular y honrado como la Liga Republicana, sino porque es feo, mezquino y tonto.

Protesto, por fin, de que se escriba tan mal."¹⁸
Como era de esperar, la agresiva respuesta origina el duelo consiguiente. La edición de El Diario del martes 26 de Abril informa a sus lectores¹⁹ que en aquellos momentos se estaría realizando el lance entre el Sr. Juan de Urquía y el Sr. Rafael Barrett, a quien califica como "secretario de la Liga Republicana".

Sin embargo, el duelo no llegó a producirse. Poco antes de la hora concertada, el Sr. Juan de Urquía se niega a batirse con Barrett. El motivo que alega: el haber sido éste descalificado por un Tribunal de Honor en Madrid.

Como en una pesadilla revivida, viejos fantasmas de los sucesos madrileños persiguen a Rafael Barrett hasta Buenos Aires.

De nuevo acusaciones y aclaraciones vuelven a ventilarse en público a través de la prensa. Y nuevamente Barrett lleva la peor parte en esa batalla perdida contra los poderes de la difamación lanzada a la morbosidad pública y respaldada por los invisibles intereses en que se apoya toda la hipocresía del inmovilismo social y moral.

Por los diarios bonaerenses de la época conocemos los acontecimientos y sus repercusiones:

El día 26 de Abril de 1904 (día fijado para el duelo, y a dos años casi exactos del suceso del Circo de Parish en

¹⁸ R. B., "Los prudentes y la Liga Republicana", art. cit.

¹⁹ "El duelo de hoy", en El Diario, Buenos Aires, 26 de Abril de 1904.

Madrid), los señores Alejandro San Pedro y Eduardo Cañas Barca, padrinos de Rafael Barrett, comunican a éste lo que más arriba hemos señalado: que el Sr. Juan de Urquía se niega a concretar el duelo acordado alegando la previa descalificación de Barrett²⁰. Dice también la prensa que los padrinos de Juan de Urquía proponen que ocupe el lugar de Barrett uno de sus padrinos, concretamente D. Alejandro San Pedro, quien se niega en tanto Urquía no acepte batirse con Barrett.

Al lado de esa información, Barrett publica una carta aclaratoria que, con el título "Al público español", dice entre otras cosas:

"Si; he sido descalificado, y a mucha honra. Lo fui con el ilustre Lerroux, en aquella época en que los cobardes evitaban con sus relaciones de club el castigo de la calumnia. Yo no recuerdo de qué se acusaba a Lerroux, ni por qué desbarataron su encuentro con el infame Portas, el torturador de Montjuich. En cuanto a mí, jamás supe los cargos que se me hacían. Sólo sé que me vi obligado a cruzar el rostro a fustazos, en pleno teatro, del duque de Arión para que el tribunal volviera a reunirse. Puestos entre la espada y la pared, confesaron mis jueces que la causa de su fallo fue una carta insultante dirigida por mí a mi adversario..."

Más adelante invoca el autorizado testimonio de Ricardo Fuente:

"...el compañero Fuente, que estuvo a mi lado en aquella campaña ridícula de los aristócratas contra Lerroux y contra mí."²¹

Es necesario un análisis crítico de las afirmaciones contenidas en esta carta de Barrett. Ya que contiene algunas inexactitudes y verdades a medias en ciertos detalles, si bien el fondo de la cuestión corresponde indudablemente a una interpretación correcta y verídica de los hechos.

En primer lugar, Barrett afirma que fue descalificado al tiempo que Lerroux, e incluso haciendo parte de una misma campaña de desprestigio. Esta afirmación es inexacta. Como hemos visto en su momento, es cierto que los casos de

²⁰ "Un Asunto de Honor", en El Correo Español, Buenos Aires, 27 de Abril de 1904.

²¹ R. B., "Al público español", en El Correo Español, Buenos Aires, 27 de Abril de 1904, (inédito).

Lerroux y Barrett se mezclaron, pero sólo debido a la coincidencia temporal.

El que Barrett afirme no recordar el motivo de que se acusaba a Lerroux, demuestra que no estaba muy identificado con el tema y confirma la presunción de que la relación entre los dos asuntos fue totalmente ocasional.

El otro aspecto en que la carta de Barrett peca, no diríamos de inexactitud, pero sí de un enfoque muy subjetivo, es en las afirmaciones de que nunca supo los cargos que motivaron su descalificación y de que sus jueces confesaron que la causa del fallo era el haber escrito una carta insultante a su adversario.

En el primer punto, es cierto que el Tribunal de Honor no especificó los cargos ni se animó a defender explícitamente la calumnia. Pero no es cierto que Barrett no conociera "de hecho" la existencia de ésta. Él mismo puso el asunto sobre el tapete en su carta a El País, como ya vimos.

En el segundo punto, es cierto que Barrett concluye en su carta a El País (ante el silencio del Tribunal sobre el motivo concreto de la descalificación) que éste habría de ser la carta insultante enviada a su adversario. Pero no es exacto que sus jueces lo reconocieran así.

No obstante, y a pesar de estas inexactitudes (fruto en parte de recuerdos imprecisos, y en parte de unas apreciaciones bastante apasionadas y subjetivas) la interpretación de fondo nos parece correcta y coincide en líneas generales con el análisis realizado en su momento. En él hallábamos en la institución del duelo y su organismo de apoyo, los Tribunales de Honor, un mecanismo manejado por la aristocracia y alta burguesía, puesto al servicio del mantenimiento de sus intereses de clase y utilizado como medio de violencia semi-legal contra todo intento de atentar a sus privilegios económicos, sociales y políticos. Si Lerroux atentaba a sus intereses políticos, Barrett burlaba sus jerarquías sociales.

Como era de esperar, la polémica bonaerense no concluye con la carta aclaratoria de Barrett. Muy al contrario, adquiere nuevos niveles de presión pública. El día siguiente, 28 de Abril, aparece de nuevo una carta firmada por Rafael Barrett. En ella dice:

"Perfectamente sereno ante la infame calumnia de que se me quiere hacer víctima, y persuadido de que la verdad se establece tarde o temprano

inconmoviblemente he solicitado la formación de un Tribunal de Honor compuesto de personas elegidas entre las más respetables de Buenos Aires..."²²

El Tribunal tenía a su cargo juzgar, a la vista de la documentación que le sería enviada desde Madrid, si las afirmaciones contenidas en la carta de Barrett del día anterior se ajustaban o no a la verdad.

Resulta patético ver de nuevo a Rafael Barrett metido en litigios de honor y a merced de sus Tribunales. Parecería marcado por un destino fatídico y sentenciado a no poder salir de esas telarañas, cada vez más enredado en librar con vano empeño batallas perdidas de antemano.

Los conceptos del Honor (como bien insinuaba el Tribunal madrileño) no se dejan regir por el criterio de verdad, sino por el vago criterio de la "fama". La "fama" es el individuo fuera de sí; es un *otro-yo*. Es la imagen del individuo para los otros. Es un yo creado por los demás. Es el yo para los otros, fabricado por los otros y en manos de los otros. Este *otro-yo* tiene su vida propia; es diferente e independiente del yo.

Una vez "difamado", el sujeto ya no tiene nada más que hacer al respecto. Porque el rasgo adquirido no forma parte del yo, sino de ese *otro-yo* generado por los demás. Y la calificación o el rasgo adquirido por la "fama" será tan esencial a ese segundo yo, como la estatura o el perímetro craneano lo son al primero.

En el mismo ejemplar del diario se reproduce un telegrama remitido por Ricardo Fuente desde Montevideo donde se encuentra de regreso a España. Está dirigido a los padrinos de Barrett, y su texto es el siguiente:

"Montevideo, 27 (10:17 a.m.)

Srs. San Pedro y Cañas Barca:

Barrett es un perfecto caballero. El Tribunal de Honor que trató de descalificarle mereció de la opinión de España entera unánimes censuras. Del asunto ocupose la prensa toda del lado de Barrett. Este encontró padrinos después del fallo del Tribunal en los escritores Valle Inclán y Maeztu. Las censuras de la prensa obligaron al Tribunal a reunirse nuevamente retirando las acusaciones que pesaban sobre Barrett. Estimo que ningún caballero puede

²² R. B., "Un Asunto de Honor", en El Correo Español, Buenos Aires, 28 de Abril de 1904. Y "Personal", en El Diario de la misma fecha y ciudad.

rechazarlo. Declaro bajo mi honor creerle limpio de toda mancha que pueda empañar su buen nombre. Tengo la seguridad de que lo mismo dirán más de cien periodistas políticos de España.

Ricardo Fuente."²³

Estas afirmaciones de Fuente contienen un dato interesante y alguna imprecisión en sus términos. El primero es el testimonio de que Barrett fue apadrinado por Valle Inclán y por Maeztu en algún lance de honor. Ello refuerza nuestras noticias previas acerca de su estrecha relación con el grupo más destacado de los jóvenes noventaiochistas.

La imprecisión en que incurre Fuente aparece clara recurriendo a los datos periodísticos de aquellos momentos: el Tribunal de Honor no solamente no retiró los cargos, sino que se reafirmó en la descalificación de Barrett.

Una nueva noticia aparece en la prensa dos días más tarde. En ella se informa de la constitución del Tribunal de Honor con los Srs. Carlos Delcasse, diputado, y Mariano Paunero. Este Tribunal tendría a su cargo requerir la remisión de las actas emitidas por el Tribunal de Honor de Madrid y, a la vista de ellas, resolver acerca de las siguientes cuestiones:

"Primera: ¿Es cierta la afirmación hecha por los padrinos del Sr. Urquía en El Diario del 27 del corriente?

Segunda: ¿Cuál fue el verdadero fundamento de la descalificación del Sr. Barrett?

Tercera: ¿Ha tenido razón D. Juan de Urquía para eludir el duelo con el Sr. Barrett?"²⁴

El tema queda a la espera de las acciones del Tribunal de Honor, y nada más hemos encontrado en la prensa con referencia al asunto. Cuáles fueran las resoluciones del nuevo Tribunal, es algo acerca de lo cual, hoy por hoy, carecemos de información.

En cualquier caso, el posible fallo que habría de emitir el Tribunal de Honor, queda superado por los hechos aún antes de producirse, debido a la implacable dinámica que Barrett imprime a los acontecimientos.

²³ Ibidem.

²⁴ "Cuestión de Honor", en El Correo Español, Buenos Aires, 30 de Abril de 1904.

Rafael Barrett contra los molinos

Sin conceder el menos respiro al tiempo, Barrett apela de nuevo a la "acción directa", tal y como hiciera en Madrid. La historia nuevamente se repite, pero esta vez se salda con un fracaso aún mayor del protagonista.

En la edición del mismo día en que aparecían las últimas notas sobre el incidente, encontramos una sorprendente noticia encabezada con el título de "El ruidoso incidente de anoche"²⁵, y que informa de lo siguiente:

En el Salón comedor del Hotel Imperial, en pleno centro de Buenos Aires, un señor joven se dirige a uno de los mozos preguntando por el Sr. Juan de Urquía, huésped del Hotel. El mozo se lo comunica al dueño del Hotel, Sr. Pomés, que se encontraba presente. El Sr. Pomés se acerca al joven y le dice: "¿Preguntaba usted por D. Juan de Urquía?"

Como única respuesta, el joven, encolerizado, la emprende a palos con el sorprendido Sr. Pomés, acompañando los furiosos golpes de su bastón con gritos de "¡Toma, Capitán Verdades!".

Según la información, el errado agresor, Rafael Barrett, fue a su vez generosamente retribuido en golpes por el personal del Hotel y algunos presentes que no dejaron de vengar la inexplicable agresión.

Al lado de la anécdota y de lo fantástico del hecho, más propio de una película cómica que de la realidad, el suceso resulta profundamente sintomático. Es inevitable traer a colación la quijotesca aventura de los molinos en la que el caballero manchego, movido siempre por un desmedido afán de justicia, se encuentra con las aspas pretendiendo enfrentarse a los gigantes. Paralelamente Barrett, en una aventura más prosaica, menos literaria, pero igualmente patética y tragicómica, yerra el objeto de su acción justiciera. Y su imagen reincidente, que nos mueve a risa, a lástima y a admiración, se aproxima al aspecto grotesco de un Quijote revivido en carne y hueso.

Por si todo esto fuera poco, el choque con la realidad se completa con un último rechazo: el de sus defendidos, las mismas autoridades de la Liga Republicana, que consideran descomedidas las acciones de Barrett, a pesar de haber sido realizadas, en última instancia, en favor de la

²⁵ El Diario, Buenos Aires, 30 de Abril de 1904.

propia Liga.

Leemos en la prensa²⁶ que el Sr. López Gómara pide explicaciones al Dr. Rafael Calzada, presidente de la Liga Republicana y de la Sociedad del Correo Español, diario en el que Barrett había publicado su agresivo artículo de réplica. El Dr. Calzada contesta que fue "sorprendido" por el escrito de Barrett.

Desde luego, la firma de Rafael Barrett no vuelve a aparecer más en las páginas del Correo Español.

En base a estos últimos elementos, y como ya anticipamos en su momento, la anécdota referida por González Pacheco sobre su enfrentamiento en el diario bonaerense en que escribía, tiene algunos visos de realidad en el fondo, a pesar de la confusión de los datos. Lo comprobado es que efectivamente existió un enfrentamiento (aunque sólo periodístico) con López Gómara, que no era el director de su diario, y es muy posible que también hubiera alguna fricción con su propio diario (El Correo Español), que no dirigía López Gómara. Posiblemente se hayan mezclado los dos hechos en el recuerdo.

Sigue Barrett escribiendo, en cambio, para el diario El Tiempo, en el que ya había publicado algún artículo antes de los acontecimientos referidos. Consta la presencia de su firma hasta finales de Julio de 1904. Fue precisamente este diario el que, al parecer, facilitó su marcha de Argentina, al ofrecerle cubrir informativamente los sucesos de la revolución liberal que en esos momentos se estaba desencadenando en el Paraguay.

En cualquier caso, es muy probable que Barrett se sintiera presionado otra vez por el peso social de la difamación, a la que se sumaba el ridículo de su fallido intento de venganza, y que éste fuera uno de los motivos gravitantes que provocaron su marcha hacia Paraguay, al lado de los ya enumerados en el apartado dedicado a ese punto.

Barrett en Paraguay

Según todas las referencias, llega al Paraguay con motivo de la Revolución liberal de 1904. Al parecer viaja como corresponsal de prensa para cubrir las informaciones

²⁶ "Personal", en las "Páginas de España" de El Diario, Buenos Aires, 1 de Mayo de 1904.

sobre la revolución paraguaya (que era apoyada por Argentina). Así afirma su esposa:

"El Dr. Vega Belgrano le ofreció a Rafael la corresponsalia de su diario El Tiempo en Asunción, que aceptó 'por ver si encuentro la bala que me mate'." ²⁷

No está claro si primero recala en Asunción o si se instala directamente en el campamento revolucionario de Villeta. Más probable parece lo segundo, puesto que esta ciudad bloqueaba el paso fluvial (el único regular) hacia Asunción. Lo seguro es que en octubre de 1904 se encuentra ya en Villeta, donde se había asentado el campamento revolucionario y se realizaban los preparativos para avanzar definitivamente sobre la capital.

Según su esposa:

"En Villeta se plegó a la lucha armada como jefe de ingenieros." ²⁸

Este dato, sin embargo, es dudoso, ya que su nombre no aparece en las listas de los cuadros revolucionarios, ni en la sección de Ingenieros ni en ninguna otra. ²⁹

Lo cierto es que en Villeta simpatizó enseguida con los jóvenes intelectuales que se habían sumado en su mayoría a la revolución. Pronto estableció buena amistad con algunos de los más destacados miembros de la intelectualidad joven. Manuel Gondra, Herib Campos Cervera (padre), Modesto Guggiari, etc, aceptaron a Barrett como un compañero más de inquietudes intelectuales y sociales. Si no se integró en la campaña revolucionaria propiamente dicha, al menos fue ganado por el entusiasmo colectivo y las expectativas que a su alrededor se aunaban.

En este sentido, nos parece muy precisa la referencia de Jaeggli:

"...a Villeta se dirigió nuestro hombre, donde hizo buenas migas con todos, a punto tal que renunciando a su misión, aunque sin enrolarse en el ejército revolucionario, prácticamente lo integró como un entusiasta más, en una sección técnica en formación." ³⁰

²⁷ Francisca López Maiz, Introducción a Cartas Intimas, op. cit., p. 4.

²⁸ Idem., p. 5.

²⁹ Cfr. Alfredo L. Jaeggli, Albino Jara, un varón meteórico, Napa, Asunción, 1983, p. 54.

³⁰ Idem., p. 150.

Lo que se confirma en el testimonio del propio Barrett, años después de los hechos:

"Permítame hacer constar que estuve entre ustedes en Villeta como corresponsal de El Tiempo de Buenos Aires. Tomé un fusil; estábamos en guerra, esperando el ataque de un instante a otro. No me arrepiento ciertamente de haber simpatizado con la causa liberal pero me felicito más aún de no haberme visto obligado a disparar un tiro. Es demasiada responsabilidad, y usted sabe que mi actitud en lo sucesivo fue de absoluta independencia."³¹

La revolución de 1904

Es preciso situar el momento histórico en que Barrett llega al Paraguay, al menos con una brevisima referencia a la situación social del país y sus antecedentes.

El Paraguay de 1904 es un pequeño país interior, casi escondido, con el río del mismo nombre como vía casi única de comunicación, y que comienza a intentar recuperarse de una tremenda tragedia histórica.

De 1865 a 1870 la Guerra Grande, o Guerra de la Triple Alianza, había provocado la práctica desaparición del Paraguay como país y el aniquilamiento de su población. Cinco años de guerra contra sus tres poderosos vecinos aliados (Brasil, Argentina y Uruguay), habían devastado el territorio más allá de lo humanamente imaginable. De aproximadamente 1.300.000 habitantes con que contaba el país al inicio del conflicto, apenas sobrevivieron 200.000. De ellos casi todos mujeres, ancianos y niños de corta edad, pues la casi totalidad de la población masculina mayor de 12 años había tomado las armas y había sido prácticamente exterminada:

"En su persecución se lanzaron los brasileños, pero éstos fueron contenidos durante todo el día 16, cerca de Barrero Grande, en los campos de Rubio Ñu, por batallones integrados exclusivamente por niños

³¹ R. B., carta a Herib Campos Cervera (escrita desde la cárcel) el 6 de Octubre de 1908. Reproducida por Vladimiro Muñoz en Coelho Netto y Agustín Barrios, op. cit., p. 24.

disfrazados con largas barbas y que se dejaron matar íntegramente."³²

Así pues, en 1870 Paraguay es una nación arrasada que comienza lenta y dolorosamente a intentar salir de una pesadilla. Diezmada la población, las mujeres fueron en esos años sus únicas reconstructoras. Hombres casi no quedaron.

Los años inmediatamente posteriores estuvieron caracterizados por una fuerte inmigración, de tanto mayor peso cuanto exigua era la población autóctona que había sobrevivido.

En el aspecto socio-político, a partir de 1870 dos factores definen la situación: la instauración de un sistema político de corte liberal clásico, y la presencia militar brasileña y argentina que con sus ejércitos de ocupación mantienen, de hecho, un virtual protectorado.

La puesta en práctica de los principios de la economía liberal, trajo como primera consecuencia el ingreso de poderosos grupos económicos extranjeros. La venta masiva de tierras públicas y la búsqueda de préstamos en la banca internacional, generó la instalación en el país de grandes empresas dedicadas a la explotación y exportación de recursos naturales, ligadas a su vez a los centros del capitalismo financiero.

Es preciso tener en cuenta que en el Paraguay, desde los días de su independencia de la corona española, se había logrado establecer un sistema de verdadera independencia económica por obra y gracia del gobierno del Dr. Francia (tan admirado por Carlyle). Durante más de 50 años el Paraguay independiente no contrajo ningún tipo de préstamos con la banca internacional ni permitió el ingreso de capital o intereses extranjeros. La extraordinaria prosperidad económica que llegó a alcanzar en ese período (y que hizo posible cinco años de resistencia contra sus poderosos vecinos) fue producto de un sistema económico fuertemente centralizado y absolutamente autónomo. Las tierras eran en su inmensa mayoría de propiedad pública y el estado las cedía a los agricultores mediante un alquiler simbólico.³³

³² Efraim Cardozo, Paraguay Independiente, Carlos Schauman Editor, Asunción, 1987, p. 250.

³³ Vid. Richard Alan White, La primera Revolución Radical de América, La República, Asunción, 1984.

El resultado de la Guerra Grande fue no sólo el exterminio de la población, sino además la liquidación de un sistema político y económico autónomo y la instauración de una economía de dependencia. El Paraguay pasó de ser un país próspero y autosuficiente, a convertirse en una "república bananera" más.

Entre el poder de los grupos económicos instalados en el país y el control ejercido por los países ocupantes, la política paraguaya acabó siendo controlada por algunas camarillas ligadas a los intereses de los sectores financiero-exportador y militar. Con la retirada de los ejércitos de ocupación (que permanecieron más de seis años) las frecuentes luchas políticas se limitan a pujas personalistas o a pequeñas escaramuzas entre reducidos grupos de presión.

Esta situación se torna endémica y, cuando en 1904 se produce el levantamiento liberal, las circunstancias no han cambiado mucho.

No obstante, la propia revolución de 1904 constituyó una firme esperanza de que las cosas comenzaran realmente a cambiar en profundidad:

"Es que la revolución encarnaba ideales de superación intelectual y significaba la rebelión irritada de las masas de ciudadanos contra el mando, arbitrario y protervo, del sable de la caballería."³⁴

El nutrido apoyo popular que recibió era la manifestación de un deseo latente: que por fin se pusiera término a la política cuartelera de grupitos, amiguetes y caudillejos.

"La transcendencia de la Revolución de 1904 radicó en haber sido el único levantamiento popular de la historia paraguaya que exitosamente removi6 del poder a un gobierno que contaba con el apoyo de las fuerzas armadas."³⁵

Si el apoyo popular fue notable, el de la intelectualidad fue prácticamente unánime.

"La revolución de 1904 contó con el concurso de la

³⁴ Carlos R. Centurión, Historia de las Letras Paraguayas, Ayacucho, Buenos Aires, 1947-1951, vol. II, p. 285.

³⁵ Ricardo Caballero Aquino, La Segunda República Paraguaya (1869-1906), C.I.D., Asunción, 1985, p. 216.

juventud más granada de la época y la incorporación a ella de los principales hombres del país."³⁶

"Toda la juventud -aún los de 15 años- peregrinaron hacia Villeta (cuartel general revolucionario) que era meta de honor de universitarios, de estudiantes, de pequeños burgueses, de profesionales."³⁷

A pesar de todas las esperanzas que concitó, entre ellas las que posibilitaron la adhesión entusiasta de Barrett, la revolución no fue mucho más allá de un episodio algo más resaltante en la tradicional vida política paraguaya.

"La Revolución de 1904 no traía pues en sus alforjas ninguna solución de cambio y prácticamente no consistía sino en un acto más del drama paraguayo después de la derrota de la Guerra Grande. No fue sino un episodio más de la disputa entre los que Alfredo Jaeggli denomina "el argentinismo" y "el brasileñismo" (...) Así es que de la dependencia total del Brasil, pasamos con esta "revolución" -con mayúsculas al decir de Bray- a la total dependencia de la Argentina."³⁸

La revolución se saldó con un arreglo final entre los bandos en pugna. La paz, "sin vencedores ni vencidos" fue sellada el 12 de Diciembre de 1904 con el llamado "Pacto del Pilcomayo", firmado sintomáticamente a bordo del acorazado argentino "El Plata".

Barrett en Asunción

A esta revolución de 1904, que tantas esperanzas despertó y que tantos entusiasmos aglutinó, se sumó, al menos intelectualmente, Rafael Barrett. En Diciembre de aquel mismo año entra en la capital, Asunción, con las huestes revolucionarias. Y allí se instala, junto a la serena bahía del ancho y calmo río Paraguay.

La personalidad de la ciudad, su placidez tropical, lo agreste de su vegetación y el ritmo aletargado de su vivir cotidiano, debieron atrapar al joven Barrett, quien desde el primer momento parece que no dudó en quedarse.

³⁶ Arturo Bray, Hombres y épocas del Paraguay, El Lector, Asunción, 1983, vol. I., p. 120.

³⁷ Francisco Gaona, Introducción a la Historia Gremial y Social del Paraguay, R.P. Ediciones, Asunción, 1.987, vol. II, p. 38.

³⁸ Idem., p. 19.

"¿Quién no recuerda aquel tipo alto, admirablemente constituido, rubio y de ojos celestes que se paseaba por las calles de Asunción curioseándolo todo y atrayendo las miradas de los transeúntes a su gentil figura y a la gorrita de viaje inseparable de su hermosa cabeza? ¿Quién no recuerda haber sido sorprendido alguna vez, al entrar en el Centro Español, por una partitura de Beethoven y ver que quien la ejecutaba al piano era un joven desconocido que al mover sus blancas manos aristocráticas por sobre el teclado parecía sumido en un éxtasis?

Era Barrett que, maravillosamente dotado, lo mismo inventaba una solución matemática que escribía una admirable página o interpretaba una partitura.(...) Barrett y Boceta se alternaban en el taburete del piano y al concluir una interpretación cambiaban sus impresiones..."³⁹

Joaquín Boceta

Al surgir el nombre de Boceta no podemos dejar de hacer una breve digresión de interés biográfico acerca de quien fuera amigo inseparable de Rafael Barrett durante los primeros tiempos de su vida en Asunción.

José Rodríguez Alcalá, en el mismo artículo, dice:

"El íntimo, el fiel amigo de Barrett tiene derecho a ser recordado en esta ocasión. Se amaban como hermanos. Eran un solo corazón y un solo temperamento artístico en dos cuerpos. Boceta era -y es, pues vive- un músico genial."⁴⁰

Según el testimonio de Alfonso Rey, Barrett vino de Europa "acompañado de un amigo suyo, un pianista llamado Joaquín Boceta"⁴¹. Y Jaeggli afirma que a poco de llegar a Villeta:

"...hizo venir al campamento a un amigo suyo, ex estudiante de ingeniería, como él: Joaquín Boceta, quien quedó adscrito a la misma sección y resultó ser un eximio pianista que deleitaba con sus conciertos

³⁹ José Rodríguez Alcalá, "Rafael Barrett", en El Diario, Asunción, 25 de Enero de 1911.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Alfonso Rey, "Rafael Barrett", capítulo de Estampas Bravas, Buenos Aires, s.f., p. 94.

en las reuniones nocturnas de la juventud, donde se debatían temas literarios, históricos, filosóficos, etc."⁴²

Ya en Asunción, Boceta y Barrett, comienzan a trabajar aplicando sus conocimientos matemáticos:

"Trabajó (Barrett) bajo la dirección del mismo Pérez en la Dirección de estadística, adonde fue llevado también Boceta, ambos como jefes de sección".⁴³

Sin embargo, Boceta no permanece mucho tiempo en Asunción. Según Jaeggli: "el 12 de diciembre de 1904, fecha de la paz del Pilcomayo, fue su audición de despedida"⁴⁴.

Es evidente que hay un error en la fecha citada, ya que, de ser así, el concierto de despedida de Boceta se habría celebrado el mismo día de su llegada a Asunción. O ese día la entrada en la capital se celebró con un concierto y se confunde con la despedida, o se confunde la fecha verdadera que bien pudo ser el aniversario de la firma de la paz, es decir, el 12 de diciembre de 1905. Además, hay constancia de que el 1 de Junio de 1905 se realizó en Asunción una velada artística a beneficio de los damnificados en las últimas inundaciones, y en ella interviene Joaquín Boceta interpretando varias piezas al piano; según comenta el periodista, fue "muy aplaudido. Es un artista de bien sentada reputación"⁴⁵.

José Rodríguez Alcalá refiere con rasgos vivos la marcha de Boceta:

"Un día vimos a Barrett triste. Era que Boceta se marchaba a París.

-No puedo consolarme -nos dijo Rafael- pero yo mismo le induzco a marcharse; aquí se moriría el pobre; no hay un ambiente para él.

Días antes habíamos asistido a un triunfo ruidoso del músico, que había dado un concierto en el Teatro Nacional. Todo había corrido a cargo de Barrett. Desde el arriendo del local hasta la adquisición del piano. El día del concierto, Barrett no descansó un momento, recorriendo las redacciones para interesar a

⁴² Alfredo L. Jaeggli, Albino Jara, un varón meteórico, op. cit., p. 150.

⁴³ Idem., p. 151.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ En Cri-Kri, Asunción, 4 de Junio de 1905.

los amigos, yendo a cada momento a la boletería a comprobar si habría o no mucha concurrencia y atendiendo, en fin, todos los detalles de la velada.

Y después, cuando Boceta triunfó, cuando la sala se llenaba con el estruendo ensordecedor de los aplausos, Barrett lloraba como un niño y abrazando al músico le decía:

-¡Qué triunfo, Joaquín, qué triunfo!"⁴⁶

Es probable que Boceta estuviera ya afectado de la endémica enfermedad de la época (la tuberculosis) que tantas vidas jóvenes (incluida la del rey de España, Alfonso XII) segó en aquellos años en que no existían aún ni vacunas ni remedios eficaces. Así parece indicarlo Barrett al comentar en carta a su esposa desde Montevideo:

"Recibo cartas de octubre. Esos imbéciles me las habían retenido. Mi tía está bien y os manda sus afectos. Boceta curándose en un sanatorio. ¡Dichoso él!"⁴⁷

La última referencia, apenas dos meses antes de la muerte de Barrett, aparece también en una carta a su esposa.

"Cuéntame tus penas y tus iras. Sí, diminuta mía, mi único pensamiento al llegar a París era vivir con Boceta y visitar juntos los pornocinematógrafos todas las noches. Pero no pude encontrar a mi cómplice, y en Arcachón no hay esos aparatos. ¡Qué lástima!"⁴⁸

El tono, inequívocamente de respuesta a recriminaciones, evidencia que, a los ojos de Panchita, Boceta era una influencia perniciosa, una especie de "compañero de juergas y disipaciones". El asunto tiene algo de patético si pensamos que Barrett en esos momentos está ya prácticamente desahuciado y que, a las puertas de la muerte, ha viajado a Francia en un desesperado intento de salvación imposible.

Los datos hasta ahora barajados acerca de Joaquín Boceta parecen encajar si recordamos que los padrinos de Barrett en el duelo con Azopardo eran Manuel Bueno y Manuel Boceta.

A la vista de la profunda amistad que une a Barrett y Boceta, no es aventurado suponer que este último fuera precisamente "el amigo que compartía el oprobio de la

⁴⁶ José Rodríguez Alcalá, "Rafael Barrett en el Paraguay", art. cit.

⁴⁷ R. B., carta a Panchita, 16 de diciembre de 1908, en Cartas Intimas, op. cit., p. 53.

⁴⁸ R. B., carta a Panchita, 20 de Octubre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 115.

acusación" en palabras de Maeztu. Y que, alcanzado igualmente por la interesada calumnia y por el rechazo de la sociedad madrileña, decidiera también, en una reacción simétrica, escapar hacia un mundo nuevo.

Se aprecia por los testimonios reproducidos, que además de una verdadera hermandad, la amistad entre Barrett y Boceta se basaba también en una rica y sólida sintonía de intereses artísticos compartidos. Reiterando la sinonimia que el uso lingüístico del momento otorgaba a los términos "esteta" y "homosexual", no es difícil imaginar que una amistad tan profunda y sustentada en intereses artísticos, pudiera ser malinterpretada⁴⁷. Aunque en realidad, como ya vimos, se trataba simplemente de encontrar una excusa cualquiera. La verdadera causa de la descalificación era la actitud insolente de Barrett, y el objetivo hacerle sentir el peso de las jerarquías sociales.

Es preciso señalar ya (aunque solo sea para justificar la atención dada a este asunto) que la anecdótica atribución de homosexualidad no se limita a una simple circunstancia personal, sino que, curiosamente, tiene implicaciones generacionales. Pero eso se tratará en otro capítulo.

Periodismo en Asunción. Nuevos duelos. Historias repetidas.

Apenas instalado en Asunción, "en 1905 reemprende la labor trunca en la prensa de la metrópoli bonaerense, colaborando en Los Sucesos y La Tarde"⁵⁰.

En efecto, ya en Enero de 1905 aparece su firma en las páginas de la prensa asuncena. Se trata del artículo "La verdadera política" publicado por El Diario en su edición del día 26. Es la primera incursión de que se tenga noticia cierta, en el periodismo paraguayo. Durante el resto del año hay constancia de un total de treinta y ocho

⁴⁷ A nivel de conjetura (sería imposible la certeza) damos por supuesta la falsedad de la calumnia. No porque ello restara o añadiera ningún valor a la obra y a la persona de Barrett (tomamos de Baroja el ejemplo de Julio César, y añadimos el de tantos filósofos y artistas griegos), sino porque su actitud al poner sobre el tapete y ventilar públicamente el tema, no es la de quien tiene algo que ocultar (aunque sólo fuera por imperativo de la hipocresía social), sino la de quien reacciona airado e indignado ante una infamia.

⁵⁰ José Bernabé, "Rafael Barrett", en Cuadernos Republicanos, No. 5., Asunción, 5 de Abril de 1971, p. 50.

artículos con su firma, lo que demuestra una dedicación muy relativa al periodismo, más bien bastante escasa si comparamos con los años de producción plena en que publica uno y más artículos diarios.

Y de nuevo, como en un ciclo fatídico que además coincide con una periodicidad casi exacta de dos años, el día 18 de Enero de 1906 vuelve a saltar en las páginas de la prensa el mismo inacabable y recurrente tema:

"Barrett - Guanes

Accediendo al pedido de parte interesada, publicamos las cartas cambiadas y el acta suscrita por los Sres. Juan Silvano Godoy, Daniel Cotas, Manuel J. Duarte y Modesto Saguier, relativas al lamentable incidente ocurrido entre los Sres. Rafael Barrett y Miguel Guanes.

Asunción 16 de Enero de 1906.

Sres. Juan Silvano Godoy y Comandante Manuel J. Duarte.

Distinguidos amigos:

Habiendo sido pública y gravísimamente insultado por el Sr. Miguel Guanes, ruego a Vds. me representen para concertar un encuentro con dicho señor.

Saludo a Vds. muy atentamente.

Rafael Barrett."⁵¹

La nota continúa con dos apartados más, que sería muy largo reproducir in extenso. El primero es la carta en que sus padrinos, los Srs. Godoy y Duarte⁵², comunican a Barrett el resultado de sus gestiones y le remiten copia del acta elaborada con tal motivo. Los padrinos hacen constar en esta carta que "su actitud de Vd. con motivo de este lamentable incidente ha sido inspirada en el más irreprochable proceder, estando en todo momento a la altura del caballero correcto y de honor"⁵³.

En el acta, los padrinos de Barrett y de Guanes narran la discusión entablada sobre la condición de ofendido, ya que "hubo injurias recíprocas en el mismo acto mencionado a estar por las aseveraciones de su ahijado y provocación

⁵¹ En El Diario, Asunción, 18 de Enero de 1906.

⁵² Juan Silvano Godoy era Director General de la Biblioteca, Museo y Archivo Nacional de Asunción. Manuel J. Duarte había sido titular, en Diciembre de 1904, del Ministerio de Guerra y Marina durante un corto período.

⁵³ Ibidem.

anterior por medio de la prensa". Como cierre de la discusión, "los Sres. Cotas y Guggiari, contrareplicando dijeron que aparte de las razones ya alegadas, su ahijado no se bate ni acepta con el Sr. Barrett un lance en el terreno del honor."⁵⁴

De nuevo la misma historia que se repite ya por tercera vez cambiando solamente de rivales y de países. En ella Barrett al menos no sale tan malparado como en las anteriores. Si bien Guanes se niega a batirse con él, no recurre a alegar en su contra los supuestos antecedentes, considerados infamantes en el dudoso concepto público del honor.

En otro orden de cosas, cabe señalar que el nuevamente frustrado duelo de Barrett viene a suceder en momentos de muy caldeado ambiente periodístico y político. Hacia menos de una semana (el día 12 de Enero) que en duelo con el poeta y periodista Gomes Freire Esteves, había sido muerto Carlos García, director de Alón, periódico en el que poco más tarde aparecerán artículos de Barrett. Y sólo tres días antes (el día 15) había aparecido la noticia de otro duelo, esta vez entre Antonio Gasparini y Enrique López, que no llegó a efectuarse por mediar la reconciliación. El incidente de Barrett con Guanes aparece estrechamente relacionado con estos hechos, ya que se derivan de un artículo de Barrett⁵⁵ en el que responsabilizaba a los padrinos de García por la muerte de éste, ya que padecía una miopía casi incapacitante. Los padrinos eran Guanes y Jara, lo que puede estar en el origen de la posterior persecución que este último desata contra Barrett cuando se alza con el Gobierno en 1908.

Otras actividades en Paraguay

Al instalarse Barrett en Asunción a partir de Diciembre de 1904, comienza a ganarse la vida en actividades relacionados con sus conocimientos de ingeniería y matemáticas. A finales de Enero de 1905, apenas un mes después de su llegada a Asunción, comienza a trabajar en la Oficina de Estadística (donde también trabajó Boceta) como auxiliar, y a partir del 26 de Agosto de ese mismo año pasa

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ R. B., "La tragedia de hoy", en Los Sucesos, Asunción, 13 de Enero de 1906, (inédito).

a ser Jefe de Sección en reemplazo de Herib Campos Cervera (padre). Sin embargo, en septiembre de ese mismo año dimite de su cargo. Más tarde trabajó en el Departamento de Ingenieros y en el Ferrocarril a las órdenes del gerente Smith⁵⁶.

En estos primeros tiempos, parece, por tanto, que pretendió centrar su actividad profesional en torno principalmente a las matemáticas y la ingeniería, si bien en los inicios de 1905 comienza ya a colaborar en la prensa asuncena. Dicta clases y conferencias⁵⁷ en el Instituto Paraguayo. Pero, como refiere Rodríguez Alcalá:

"...no había público para sus disquisiciones sobre teoremas y postulados, y un poco decepcionado ya, Barrett se dedicó pura y exclusivamente a la literatura."⁵⁸

Durante todo el año 1906 sigue conjugando una creciente actividad periodística con el trabajo en el Ferrocarril y algunas otras esporádicas actividades. Es nombrado secretario del Centro Español, uno de los clubes de mayor prestigio social en Asunción, y allí conoce a Francisca López Maíz (Panchita)⁵⁹, con la que contraería matrimonio el día 20 de Abril de 1906. La boda se celebró en la casa de Constantino Misch, entonces Director General de Correos y Telégrafos. Oficiaron como testigos Manuel Domínguez y Alejandro Audivert⁶⁰ (según otras fuentes también fue testigo Juan Silvano Godoy), todos ellos destacados exponentes de la mejor intelectualidad paraguaya del momento, y a la vez personas de alta función social; Manuel Domínguez había sido vicepresidente de la República, y Juan

⁵⁶ Cfr. Francisca López Maíz, en Cartas Intimas, op. cit., p. 5.

⁵⁷ De ellas conocemos, por estar publicadas: "De estética" (en El Diario, del 29 de Agosto de 1905 en adelante), "Los fundamentos de las matemáticas" (en la Revista del Instituto Paraguayo, Octubre de 1905) y, algo más tarde, "El Progreso" (en El Diario, 27 de Octubre de 1906). Por noticias aparecidas en la prensa asuncena (Vid. Rojo y Azul, 11 de Noviembre de 1906), sabemos también que Barrett ha dictado por esas fechas una conferencia sobre "La conciencia moderna", cuyo texto no hemos localizado.

⁵⁸ José Rodríguez Alcalá, "Rafael Barrett", art. cit.

⁵⁹ Hija del español Eugenio López Cativela y de la paraguaya Celedonia Maíz Aranda.

⁶⁰ Cfr. El Diario, Asunción, 21 de Abril de 1906.

Silvano Godoy era Director General de la Biblioteca, Museo y Archivo Nacional de Asunción.

En los primeros días de 1907 realiza trabajos de agrimensura en Arroyos y Esteros, hospedándose en la casa del presbítero Fidel Maíz⁴¹, tío de su esposa.

El 24 de febrero de 1907 nació cerca de Asunción, en Aregua, donde residían, su único hijo: Alejandro Rafael (Alex).

Barrett, que por esta época comienza a manifestar los síntomas de la tuberculosis, proyecta hacia la vida naciente del pequeño Alex todas las energías y las ilusiones que a él le negaría su prematura muerte.

"Realizara lo que yo no he podido hacer -decía su padre después de caer enfermo..."⁴²

También por estas fechas, recogen al niño huérfano Carlos Alberto Le Moulmier, que toman a su cuidado. Y de nuevo, en los meses de junio y julio de 1907, Barrett realiza trabajos de agrimensura en la zona de Laguna Porá.

La enfermedad

"¿Cómo adquirió Barrett su enfermedad? No sé. El llegó aquí sano todavía. Se recuerda aún hoy su apostura de "gentleman" errabundo por los salones y las calles de Asunción. Lo probable es que la estrechez material en que vivió le enfermara y le hiciera imposible todo restablecimiento."⁴³

El avance de la tuberculosis fue la causa de que Barrett tuviera que abandonar su trabajo en el Ferrocarril:

"Secretario del Ferrocarril, tuvo que abandonar este puesto porque los pulmones no le permitían trabajar. Se marcha.

⁴¹ El padre Fidel Maíz es un personaje legendario en la historia del Paraguay. En su larga vida tuvo tiempo de atender en su lecho de muerte al Presidente Carlos Antonio López. Fue más tarde encarcelado por su hijo y sucesor, el Mariscal Francisco Solano López, y luego liberado y encargado de acusar, como Fiscal de Sangre, a los supuestos conspiradores durante la Guerra Grande. Muchos de ellos fueron fusilados, inclusive el propio obispo de Asunción, Manuel Palacios.

⁴² Francisca López Maíz, Introducción a Cartas Intimas, op. cit., p. 5.

⁴³ José Concepción Ortiz, artículo en "Noticias y Juicios", Obras Completas de Rafael Barrett, Américalee. Buenos Aires, 1954, tomo I, p. 9.

-Me voy al campo -nos dijo un día- allá mejoraré. Mucho aire, mucha leche, muchos huevos, y seré otro.

Estuvo tres meses y volvió tan mal como fuera. Las carnes habían desaparecido de sus mejillas, de sus brazos, de sus hermosas manos ducales. Marchose a Areguá y mejoró un poco.

-He subido medio kilo -nos decía triunfante cierto día que fuimos a verle- me curaré, verá usted como me curaré."⁴⁴

Idéntica conclusión forzosa tuvieron sus trabajos de agrimensura:

"En aquellos días hubo de hacer, por lo mismo, de agrimensor, forzando su cuerpo y su espíritu, hasta que renunció a la ganancia y a medir tierras."⁴⁵

El terrible mal de la tuberculosis, endémico en la época y sin cura efectiva posible, ya comenzaba a minar el organismo de Barrett. Desde entonces hasta su muerte, fueron cuatro años de progresivo agravamiento sin apenas conocer alivio ni mejoría. Y son precisamente esos cuatro años de enfermedad, conviviendo con el sufrimiento físico y con el espanto consciente del fin próximo e inevitable, el tiempo en que escribe la práctica totalidad de su obra. Con una asombrosa lucidez, Barrett es consciente de que ha de condensar el escaso margen de su vida si pretende apurar el tiempo que no ha de tener opción de vivir:

"¡Me siento a la vez tan fuerte, tan lleno de ideas, y tan débil, tan colgado de un hilo sobre el abismo negro! ¡Sé que mi pluma es un mundo, sí, y que mi mano apenas puede sostenerla!"⁴⁶

"Saboreo los minutos. Les doy toda su plenitud de vida. Sufro, pero las energías de mi espíritu, rechazadas por la fatalidad exterior, se concentran tan violentamente en mi ser que creo arder como uno de esos astros que aparecen en el firmamento algunos días nada más. (...) Consolémonos, amigo Peyrot, pensando que acortamos la existencia sin debilitarla. En nuestro vaso no hay sino unas gotas, pero encierran tanto alcohol como el que los demás diluyen

⁴⁴ José Rodríguez Alcalá, "Rafael Barrett", art. cit.

⁴⁵ José Concepción Ortiz, art. cit., p. 9.

⁴⁶ R. B., carta a Panchita a bordo del "Guaraní", 1 de Marzo de 1909, en Cartas Intimas, op. cit., p. 73.

en su tinaja de 70 años de cabida. Tomamos nuestro ajeno puro, ¿verdad?"⁶⁷

Dedicación al Periodismo

Sus artículos comienzan publicándose en Los Sucesos, La Tarde, El Paraguay, El Cívico, El Diario, Alón y otros periódicos asuncenos. Progresivamente su labor periodística se va incrementando, al tiempo que va abandonando sus otras actividades profesionales.

Es hacia finales de 1906 cuando comienza a pensar en dedicarse integralmente a su verdadera vocación de escritor y de "intelectual" independiente:

"Ya casados, me dijo una tarde: 'Sabes, menuda, que yo no soy hecho para depender de otro. ¿Qué dices si me dedico a escribir y vivimos de lo que pueda ganar?'".⁶⁸

Ya a mediados de 1907 Barrett se ocupa plenamente de la elaboración y exposición de su pensamiento. Su pluma goza ya de creciente prestigio en el reducido mundo cultural paraguayo. Ello le permite, caso insólito, cobrar por sus artículos.

"Y escribe, escribe cobrando cincuenta pesos por artículo, lo que le produce al mes unos cuatrocientos. ¡Ya no vivía sino de su pluma, él, enfermo, y los suyos!"⁶⁹

Es también en esta época cuando participa en la creación del grupo La Colmena, un cenáculo o tertulia literaria a imagen y semejanza de las que alimentaron la vida intelectual del Madrid de fin de siglo. Son sus integrantes, a más del propio Barrett: Viriato Díaz-Pérez, Juan Casabianca, Juan O'Leary, Manuel Domínguez, Arsenio López Decoud, Modesto Guggiari, Ignacio A. Pane, Juan Silvano Godoy, Fulgencio R. Moreno, José Rodríguez Alcalá y Ricardo Marrero Marengo.⁷⁰

⁶⁷ R. B., carta a Peyrot, 27 de agosto de 1909. Publicada por Vladimiro Muñoz, Barrett en Montevideo, op. cit., p. 27.

⁶⁸ Francisca López Maiz, Introducción a Cartas Intimas, op. cit., p. 5.

⁶⁹ José Concepción Ortiz, art. cit., p. 9.

⁷⁰ Carlos R. Centurión, Historia de las Letras Paraguayas, op. cit., vol. III., p. 299.

No obstante, todavía en 1908 sigue ofreciendo sus servicios como agrimensor y profesor de "matemáticas, física e ideología general" en las páginas de Germinal.⁷¹

Acercamiento al problema social

Es aproximadamente dos años después de su presencia en Paraguay, cuando los escritos de Barrett comienzan a acercarse decididamente hacia los problemas sociales.

"En los primeros tiempos de su estada en el Paraguay, vive en una casa de huéspedes (después vivió como pudo), observa y calla. Callaba todavía. Aún no había surgido en él aquel combatiente intelectual que había de perdurar en su obra."⁷²

Fue seguramente el período necesario para desengañarse de las posibles esperanzas que, sin duda, había depositado en la acción política y en la revolución de 1904. Al mismo tiempo, el espectáculo de la miseria, la explotación, y las más deplorables condiciones de vida de la gente humilde en un país rico y fértil, hubieron de ir acicateando su ya probado sentido de la justicia y de la dignidad humana.

"¡Hubieras visto en un ranchito a un pobre bebé desnudo y triste, con la pichita llena de gusanitos blancos! Dejamos a la madre unas pastillas de sublimado para que su hijo fuera otra vez digno del amor."⁷³

Según algunas fuentes, ese acercamiento ocurrió por el año 1906, coincidiendo con un período de fuerte conflictividad laboral y social, ya que "el año 1906 marcó la iniciación de una cadena de huelgas en todo el país"⁷⁴. Dice al respecto Centurión, "Rafael Barrett fue el primero en llegar hasta las masas obreras de Asunción para hablarles el lenguaje de las reivindicaciones. Acompañábale José Guillermo Bertotto. Corría el año 1906."⁷⁵

⁷¹ Cfr. Vladimiro Muñoz, Coehlo Netto y Agustín Barrios, op. cit., p. 20.

⁷² José Concepción Ortiz, art. cit., p. 8.

⁷³ R. B., carta a Panchita desde Arroyos y Esteros, 7 de Enero de 1907, en Cartas Intimas, op. cit., p. 16.

⁷⁴ Francisco Gaona, Introducción a la Historia Gremial y Social del Paraguay, op. cit., vol. II., p. 21.

⁷⁵ Carlos R. Centurión, Historia de las Letras Paraguayas, op. cit., vol II., p. 315.

Según otros testimonios, este paso trascendental en la vida y el pensamiento de Rafael Barrett no se produjo sino dos años más tarde:

"Es 1908. Barrett, hasta ese momento, había sido el periodista raro, sino único aquí, el conferencista superior, sin auditorio casi; el hombre encerrado aún, podría decirse, en una relativa torre de marfil con respecto al pueblo. Es el año en que él comienza a bajar las gradas que conducen al fondo social, junto a la masa entenebrecida. Participa en mítines; dice su palabra encendida. Se da a los desheredados en cuerpo, ya que en alma se les había dado siempre."⁷⁶

La diferencia de fechas es un asunto de poca trascendencia y, en todo caso, la evolución concreta de su pensamiento se tratará de precisar en los capítulos dedicados al análisis del mismo. Lo cierto parece ser que ya en 1907 Barrett realizaba alguna actividad "pública" en el campo sindical y social:

"...doy una breve conferencia en el teatro mañana de noche en un Festival de la Unión Obrera, que me ha invitado como verás por adjunto telegrama."⁷⁷

Es, sin embargo, a partir de 1908 cuando comienza a participar activamente en mítines obreros, dicta conferencias públicas sobre temas sociales, algunas de ellas dirigidas específicamente a organizaciones sindicales, crea y dirige un medio prensa, Germinal, que se convierte en defensor de la clase obrera, portavoz de sus planteamientos y elaborador de su ideología. Conoce también en ese mismo año las primeras consecuencias de la lucha por la justicia: persecución, cárcel, destierro.

En un mitin realizado con motivo del 1 de Mayo, Rafael Barrett conoce a José Guillermo Bertotto, anarquista argentino con el que ese mismo año fundará la revista Germinal. Barrett se encargará de la dirección y Bertotto de la administración.

En el mismo mes de Mayo comienzan una serie de dos "Conferencias Populares" en las que interviene Barrett. Las mismas se reanudan el día 28 de junio en un galpón de la calle Palma, esquina Garibaldi, donde han de trasladarse

⁷⁶ José Concepción Ortiz, art. cit., p. 9.

⁷⁷ R. B., carta a Panchita, 1907 (febrero a junio), en Cartas Intimas, op. cit., p. 23.

ante el cierre del Teatro Nacional, previamente contratado al efecto⁷⁸. Una nueva conferencia popular tiene lugar en el mismo improvisado local el día 2 de agosto; el tema fue "La miseria", los oradores Barrett y Bertotto. Y otra, pocos días después, el 16 de agosto; los oradores fueron de nuevo Barrett y Bertotto, el tema "Las infamias en los yerbales"⁷⁹.

Poco antes, en fechas del 15 al 27 de junio, ha publicado en El Diario la serie "Lo que son los yerbales paraguayos" donde analiza y denuncia la esclavitud a que son sometidos los "mensús" (peones yerbateros) en el Alto Paraná. Es preciso resaltar que uno de los principales accionistas de la empresa yerbatera responsable de la explotación de los yerbales (La Industrial Paraguaya) era Juan B. Gaona, que poco tiempo atrás había sido Presidente de la República. A su poder se debió el cierre del Teatro Nacional el 28 de junio para la conferencia que iba a estar dedicada precisamente al tema de los Yerbales. Barrett denunció su responsabilidad con duros calificativos:

"Que él, el hombre de las tres presidencias, la del Banco Mercantil, la de la Industrial Paraguaya y la de la República, el varón vestido de austeridad hipócrita, el usurero de las acciones rentadas con el sufrimiento y con la sangre de sus conciudadanos, el perfecto simulador que estafa la estima de una sociedad incapaz de conocer a sus verdaderos amigos, no evitará que se haga la luz y la justicia sobre los tremendos males de este país".⁸⁰

Como consecuencia del enfrentamiento con Gaona, Barrett comienza a ser blanco de los elementos de presión manejados por aquél. Apenas un par de días después, El Diario, donde se habían publicado la serie de artículos sobre los Yerbales, le cierra sus puertas y sus páginas:

"Agradecemos a El Diario la hospitalidad que ha ofrecido a nuestros artículos. De hoy en adelante iremos por caminos diferentes. Trate El Diario de emancipar a las víctimas sin perder la amistad de los

⁷⁸ José Bernabé, "Rafael Barrett", art. cit., p. 53.

⁷⁹ Cfr. Vladimiro Muñoz, Coehlo Netto y Agustín Barrios, op. cit., p. 18.

⁸⁰ Manifiesto difundido en Asunción a fines de junio de 1908. Reproducido por Alvaro Yunque, Barrett. Su vida y su obra, Claridad, Buenos Aires, s.f., p. 25.

verdugos, y quiera Dios que consiga algo. Nosotros lucharemos de otro modo."⁸¹

En las fechas inmediatas, se producen acontecimientos políticos de gran importancia. El coronel Albino Jara, en un cruento golpe militar realizado el 2 de julio de 1908, depone al gobierno y toma las riendas del poder. Según testimonios del momento, Barrett arriesga la vida en esos días, atendiendo y recogiendo a los heridos.

"En los cuatro días que duró aquella cruel matanza, Rafael salvó muchas vidas exponiendo mil veces la suya. Organizó la Cruz Roja, mejor dicho, él era la Cruz Roja; los curas no aparecieron por ninguna parte. Él fue el cristiano y el valiente, enfermo y descalzo."⁸²

El golpe del coronel Jara fue un incidente más de la política criolla, y no acarreó ninguna mejora en las condiciones sociales. Al contrario, la necesidad de afirmar el poder recién adquirido por la fuerza, provocó un incremento de la represión política, como bien pronto hubo de experimentar el propio Barrett.

Germinal

La revista Germinal fue, como indicamos, la principal arma de combate ideológico en el terreno social, a pesar de que tan sólo pudo publicar once números en un período de tiempo comprendido entre el 2 de agosto y el 11 de octubre de 1908.

Sin embargo, esos once números bastaron para dejar sentado un valioso precedente de prensa obrera con muy alto nivel intelectual expresado en un lenguaje preciso y dirigida sin vacilaciones hacia los problemas más candentes del momento.

Desde sus páginas, Barrett continúa publicando valientes y encendidos artículos de denuncia, en el tono ya iniciado en la serie de "Lo que son los yerbales". El cambio de gobierno ocasionado por el golpe de Jara (pocos días antes de la aparición de Germinal) no había hecho sino empeorar las condiciones sociales, con el aumento de la represión política.

⁸¹ R. B., "Contesto", en La Patria, 1 de Julio de 1908, (inédito).

⁸² Francisca López Maiz, Introducción a Cartas Intimas, op. cit., p. 8.

La declaración de intenciones en el primer número de la revista, dice:

"Germinal no estará con lo viejo, sino con lo nuevo; opondrá al dogma la idea, y a la autoridad, el examen.

Preferirá lo verdadero a lo retórico.

No defenderá el oro, ni el poder, sino el trabajo.

No aceptará lo legal, sino lo justo.

Organizará la resistencia y el avance de los que producen y crean.

No hará política. Hará humanidad."⁸³

En el aspecto concreto del interés por lo nuevo y el rechazo a lo viejo, los propósitos de "Germinal" no son diferentes de los que expresaban las publicaciones de vanguardia en el "anarquismo literario" del Madrid de fin de siglo. "Vida Nueva", por ejemplo, decía en su primer número:

"Venimos a propagar lo nuevo, lo que el público ansía, lo moderno (...) Vida Nueva será no el periódico de hoy, sino el periódico de mañana."⁸⁴

Desde las páginas de Germinal, Rafael Barrett mantiene una fuerte campaña de denuncia contra las injusticias, arbitrariedades y desmanes que las nuevas autoridades venían cometiendo a poco de su instalación en el poder. Por otra parte, la revista va profundizando cada vez más en una línea de acción social identificada con el anarquismo, aunque manteniendo una gran apertura hacia las corrientes socialistas en general. En el No. 2, por ejemplo, aparece un artículo de Pablo Iglesias⁸⁵. Y en el No.3 una colaboración de Ricardo Mella.⁸⁶

Germinal salía los domingos y tenía su administración en la calle 25 de Diciembre No. 368 de Asunción. Barrett dirigió hasta el No. 6, en que deja la dirección en manos de Bertotto por motivos de salud:

⁸³ Germinal, Asunción, 2 de agosto de 1908.

⁸⁴ Cit. por Clara Lida, "Literatura anarquista y anarquismo literario", en Nueva Revista de Filología Hispánica, Num. 2, Tomo XIX, México, 1970, p. 381.

⁸⁵ Pablo Iglesias, "Los obreros socialistas, efectos de la constancia", en Germinal, Asunción, 9 de Agosto de 1908.

⁸⁶ Ricardo Mella, "Adelanto positivo", en Germinal, Asunción, 16 de Agosto de 1908.

"Mi mala salud me obliga a descansar una breve temporada en el campo. Aunque mi pluma estará siempre presente en las columnas de Germinal, no sería razonable dirigir el periódico desde fuera, y a Vd. se lo encomiendo. ¿En qué mejores manos podría estar?"⁸⁷

Bertotto lo dirigió y administró hasta el No. 9 inclusive. Ante la detención de Bertotto, Barrett hubo de regresar y hacerse cargo de la dirección y administración del No. 10. Al ser también Barrett apresado, dirige y administra el No. 11 y último, Sinforiano Caballero.

Cárcel y destierro

Alegando una supuesta conspiración, el nuevo gobierno instalado tras el golpe de Jara, decreta el Estado de Sitio y desencadena una oleada de apresamientos arbitrarios que afectan a numerosas personas.

Barrett, desde Germinal, denuncia los hechos y comienza una campaña de reclamaciones judiciales a favor de los ilegalmente detenidos.

El No. 4 de la revista publica la carta dirigida por Barrett al Superior Tribunal de Justicia, con fecha 19 de agosto de 1908, en la que denuncia el apresamiento ilegal de Jaime Peña Gálvez. Dice, entre otras cosas:

"..La poca equidad de V.E. dentro y fuera de las leyes es innegable, pues si al encarcelar a Benítez y a Peña por anarquistas se cumple una ley especial de V.E. contraria a la Constitución, ¿por qué no se me encarcela a mí? Y si se falta a la ley con ellos ¿por qué no se falta conmigo? V.E. no administra equitativamente ni la injusticia misma.(...) Se me contestará que no está en forma, y que no guardo a V.E. el debido respeto. Pero es difícil respetar a quien no se estima. V.E. en quien no habita el elevado espíritu de lo justo, tampoco observa los detalles de las leyes que prometió obedecer. (...) este recurso que entablo (...) interpretando así la opinión del pueblo, desengañado de las promesas que los altos magistrados políticos y judiciales les hacen..."

Y a continuación la respuesta del Tribunal:

⁸⁷ R. B., Germinal, Asunción, 6 de Septiembre de 1908.

"..Y conteniendo términos insolentes el escrito,(...) se aplica veinte días de arresto al recurrente, sin perjuicio de pasarse al juzgado del crimen de turno a los efectos que corresponda en lo criminal."⁸⁸

Mientras cumple los veinte días de arresto domiciliario, Barrett escribe el artículo "Tristezas de la lucha":

"El Superior Tribunal me ha condenado a veinte días de arresto. Se conoce -¡ay!- que tengo demasiados amigos (...) si yo fuera desconocido y miserable no estaría en mi casa; estaría en la cárcel.

Llueve. Hace frío. Delante de mi puerta han colocado un vigilante que me deja entrar y salir.(...) De pie en mitad de la calle, de plantón seis, ocho horas, él sufre mientras yo descanso al abrigo de la intemperie. A él le han separado de su familia, mientras yo estoy con los míos. El castigado es él, no yo. ¿Por qué? Porque tiene el cerebro tardo, las manos callosas y los bolsillos limpios. Porque es pobre."⁸⁹

Cuando Barrett iba a partir hacia el campo para reposar, es detenido en la estación y encarcelado en la Jefatura de Policía. Al final, consiguen que por motivos de salud el arresto continúe en el campo, y el 8 de septiembre, acompañado de Panchita y Alex, parte de Asunción.

En su ausencia, Bertotto continúa en Germinal la campaña de denuncias. El número 8 (de fecha 20 de septiembre) reproduce el artículo "Al Ministro Jara", denunciando el apaleamiento en los cuarteles. El día siguiente, Bertotto es detenido y llevado a la Jefatura de Policía desde donde el día 22 escribe una "Carta abierta al coronel Albino Jara" (publicada en Germinal No. 9, el día 26). En el mismo número de la revista aparece también el artículo "Del director de Germinal al Presidente de la República" escrito en la "Jefatura de Policía, 24 de septiembre de 1908".

Bertotto es conducido la misma noche del 24, junto con otros 30 presos al Cuartel Primero. Allí es incomunicado y atado en un calabozo. Durante varios días es sometido a variados apremios físicos y tortura. Entre otros actos de

⁸⁸ Germinal, Asunción, 23 de agosto de 1908.

⁸⁹ R. B., "Tristezas de la lucha", en Germinal, Asunción, No. 5, 30 de Agosto de 1908. Recogido en O.C., RP-ICI, vol. I, p. 106.

violencia, le obligan a comerse la primera página de Germinal, donde se publicaban las denuncias. No fue puesto en libertad hasta el 24 de noviembre, dos meses después.⁹⁰

Al conocer la detención de Bertotto, Barrett regresa a Asunción el 3 de octubre para hacerse cargo de la dirección de Germinal. Ese mismo día escribe, publica y distribuye un suelto titulado "Bajo el terror" en el que denuncia los atropellos y abusos que las autoridades venían cometiendo. En él dice:

"...no hay, tranquilizaos, opinión pública. No hay más que terror.

Pero he aquí que yo no tengo terror. Yo hablaré.

No lamenteis que os hable un extranjero. No soy un extranjero entre vosotros. La verdad y la justicia, cualquiera que sea la boca que las defienda, no son extranjeras en ningún sitio del mundo. Y si lo fueran aquí, ¡qué dignos seríais de infinita lástima!

Es necesario restablecer la noción de la justicia. Es necesario protestar del atentado sin nombre que este Gobierno comete contra los habitantes del Paraguay. Sería un infame precedente en vuestra historia que no se levantara hoy una sola voz a declarar con la serena omnipotencia de la verdad, en qué consiste el atentado de que somos víctimas.

La cuestión no está en si hubo complot o no lo hubo. No está en los vejámenes que se hace pasar a los prisioneros. No está en el número, grotesco por lo colosal, de los acusados.(...) No está en las múltiples violaciones de las leyes nacionales(...)

Está en lo más hondo, lo más sagrado de la civilización moderna, en el derecho que tenemos todos, cuando se nos acusa, de saber concretamente de qué se nos acusa, cuáles son los cargos que se nos hacen, las pruebas que contra nosotros se aducen, en una palabra el derecho de defensa, de defensa en público, a los cuatro vientos, a la luz del día.(...)

¿Esto una República? ¿Esto una sociedad humana? Mientras no tengamos derecho a defendernos al sol, de

⁹⁰ Cfr. Vladimiro Muñoz, en Coehlo Netto y Agustín Barrios, op. cit., p. 20.

ver cara a cara todo lo que contra nosotros se asesta, no seremos la nación, sino la horda..."⁷¹

Rafael Barrett fue inmediatamente apresado, "a las dos horas de empezar a distribuir la hoja. Hasta los chiquillos repartidores fueron detenidos"⁷².

Según Panchita:

"Confinándolo en un calabozo inmundo, con el frío que hacía y a sabiendas de que Rafael estaba ya enfermo de los pulmones, lo habían metido ahí para que muriera."⁷³

Con Barrett ya en la cárcel, todavía logra aparecer un último número de Germinal, el 11 de octubre, bajo la dirección de Sinforiano Caballero, como hemos señalado. En él se reproduce el suelto "Bajo el terror" y se informa de que Barrett ha denunciado al tribunal las torturas aplicadas a los propios miembros del ejército (tal vez por sospechas de participar en la supuesta conspiración):

"...y nuestro director declaraba el 6 ante el juez Brunetti, revelando las torturas que el coronel Albino Jara había hecho sufrir por su propia mano a varios oficiales, y la muerte del desgraciado sargento de artillería Apolinario Espínola que sucumbió bajo los azotes."⁷⁴

El representante inglés, mister Gosling, interviene ante las autoridades paraguayas logrando que Barrett sea puesto a bordo de un barco con destino a la Argentina. Pero apenas el diplomático británico volvió la espalda, fue llevado de nuevo a prisión:

"Querida Panchita: nos bajaron otra vez del vapor.

Creo que seguiré en el regimiento de artillería como siempre; avisa enseguida al ministro inglés..."⁷⁵

Una nueva gestión de mister Gosling consigue que Barrett sea deportado hacia el Matto Grosso brasileño, aguas arriba

⁷¹ R. B., Boletín del 3 de Octubre de 1908 y Germinal No. 11, 11 de octubre de 1908. Recogido en O.C., RP-ICI, p. 133.

⁷² "El director de Germinal nuevamente preso", Germinal, Asunción, No. 11, 11 de octubre de 1908.

⁷³ Francisca López Maíz, en Cartas Intimas, op. cit., p. 27.

⁷⁴ Germinal, Asunción, No. 11, 11 de octubre de 1908.

⁷⁵ R. B., nota sin fecha (entre el 5 y el 12 de octubre de 1908), en Cartas Intimas, op. cit., p. 31.

del río Paraguay. El día 13 de octubre parte a bordo del "Don Tomas" y escribe a Panchita:

"¿Será una locura dispersar el amor sobre otros seres? ¿Será mejor consagrarse por completo, en cuerpo y alma, a los poquisimos que uno ama en este mundo, y abandonar la lucha contra la sociedad bárbara que ni siquiera sospecha lo que uno quiere decir?"⁷⁶

El día 14 el barco llega a Villa Concepción, y el 16 a Porto Murtihno (Brasil) donde queda en libertad, pero ya desterrado del Paraguay, a cuatro años de su llegada. El 20 sale, a bordo del "Cáceres", de Porto Murtihno hacia Corumbá, donde llega el 23. Desde allí escribe a su cuñado José López Maíz:

"¡Qué resultado de cuatro años de lucha por la libertad!"⁷⁷

En Corumbá permanece dos semanas, hasta que consigue, mediante el representante brasileño en Asunción, embarcarse hacia Montevideo.

Sale de Corumbá el 7 de noviembre en el "Ladario" y atraviesa todo el Paraguay de norte a sur, siguiendo el curso del río homónimo, en viaje hacia la desembocadura del Plata.

A su paso por Asunción tiene tiempo de que Panchita y Alex suban a bordo en una breve visita:

"Pequeña mía: quedo todo dolorido de nuestra separación; no quiero pensar demasiado en ti y en mi nene; me parece que se me abre en el alma un abismo de tristeza (...) Pero tú eres una celosita, y no quieres que piense en la felicidad -es decir, en las torturas- de tantos millones de desgraciados, que también tienen sus niños como nosotros, y los tienen flacos y lívidos; no los olvides, mi amor; no los olvidemos(...)

Tengo muchas ganas de saberlos en Aregua, pasando el verano. Me dan miedo los cuarteles de Asunción, llenos de armas y de bárbaros."⁷⁸

⁷⁶ R. B., carta a Panchita, martes 13 de Octubre de 1908, en Cartas Intimas, op. cit., p. 32.

⁷⁷ R. B., carta a José López Maíz, 23 de Octubre de 1908, en Cartas Intimas, op. cit., p. 41.

⁷⁸ R. B., carta a Panchita, sin fecha, desde el "Ladario", en Cartas Intimas, op. cit., p. 46.

Barrett en Uruguay: Montevideo

Tras una breve escala en Buenos Aires, el domingo 15 de noviembre llega a Montevideo a bordo del "Ladario". Se instala en el Hotel del Globo y comienza a buscar la manera de ganarse la vida haciendo intentos en dos frentes: el periodismo y la enseñanza.

Su principal enlace eran las amistades de Bertotto, que había vivido en Montevideo y había escrito para Apolo, La Racha y La Picota. Como consecuencia de sus actividades sindicales, Bertotto había sido encarcelado junto con Emilio Frugoni y Angel Falco; estos últimos prestaron fraternal ayuda a Barrett.

Tras casi un mes de gestiones infructuosas, Barrett consigue el 4 de Diciembre ver publicado su primer trabajo en El Liberal, que dirigía la librepensadora española Belén de Sárraga. El artículo llevaba por título: "La Iglesia y el Estado".

Pocos días después, comienza a colaborar con uno de los diarios más prestigiosos de América en aquellos años: La Razón. El 9 de Diciembre publica su primer artículo: "El uniforme".

La repercusión de los escritos de Barrett en Montevideo es inmediata. La brillantez de su prosa y la profundidad de su pensamiento atraen en pocos días la admiración de los lectores del diario, y especialmente de las vanguardias intelectuales y literarias.

Es que el Uruguay de aquellos años (y especialmente su capital Montevideo) había ya alcanzado un notable nivel cultural. Su apertura hacia las corrientes del pensamiento y del arte era total, y contaba con unos grupos jóvenes de gran dinamismo en las actividades artísticas e intelectuales.

"Estamos en 1908, bajo la presidencia de Williman, y ya nuestra ciudad tiene este aire libre y universal que es su esencia. Era la hora en que ser escritor y hombre de izquierda eran casi sinónimos, y que en el aire político de la ciudad y el país se respiraba la más honda y comprensiva tolerancia para las ideas de los hombres."⁷⁷

Al contrario que el Paraguay, país aislado en su encierro geográfico, sin salidas marítimas ni apenas mentales, y

⁷⁷ Luis Hierro Gambardella, Prólogo a Cartas Intimas, op. cit., p. X.

donde los reducidos grupos pensantes de jóvenes idealistas carecían de peso social en medio de la cuartelera barbarie política.

Del impacto que produjeron en Montevideo los escritos de Barrett, rescatamos algunos testimonios:

"Jamás olvidaremos en nuestra vida, por larga que sea y por cataclismos que la agiten, y por preocupaciones que la absorban, el deslumbramiento que nos produjeron sus primeras prosas formidables, aparecidas en La Razón y firmadas por dos iniciales misteriosas: R.B. Pronto se supo quien era: un escritor español que se moría tuberculoso en la Casa de Aislamiento."¹⁰⁰

"Un artículo sobre la armada inglesa, firmado modestamente con dos iniciales que nada decían, intrigó de admiración a todo el mundo. ¿Quién es R. B.?"¹⁰¹

"..hace tiempo que, apenas tropiezo con persona a quien se pueda pedir ese género de albricias, le pregunto, venga o no a cuento -¿Lee usted La Razón? ¿Se ha fijado usted en unos artículos firmados por R.B.?"¹⁰²

En los primeros tiempos, Barrett todavía intenta complementar su trabajo periodístico con la enseñanza:

"Sigo persiguiendo un puesto para sumarlo con mis colaboraciones periodísticas, que no se aún cuánto me valdrán. Pienso obtener una cátedra a primeros de curso. Si la logro, es el momento de que vengas."¹⁰³

Asiste asiduamente al café Polo Bamba, donde solían reunirse algunos de los más inquietos jóvenes intelectuales uruguayos. Entre ellos, Florencio Sánchez, Ernesto Herrera, Angel Falco, Leoncio Lasso de la Vega, Carlos Zum Felde, José Eulogio Peyrot, Emilio Frugoni (fundador del Partido Socialista Uruguayo en 1910), Carlos Vaz Ferreira, ..

¹⁰⁰ Alberto Lasplaces, Prólogo a Diálogos, Conversaciones y Otros Escritos, op. cit., p. III.

¹⁰¹ Ernesto Herrera, cit. por Vladimiro Muñoz, Barrett en Montevideo, op. cit., p. 10. (Se refiere al artículo "Las máquinas de matar" publicado el 15 de Diciembre de 1908 en La Razón).

¹⁰² José Enrique Rodó, "La Moralidades de Barrett", en Obras Completas de Rafael Barrett, 1954, vol I, p. 13.

¹⁰³ R. B., carta a Panchita, 16 de Diciembre de 1908, en Cartas Intimas, op. cit., p. 53.

Pero su incipiente integración a la bohemia cultural uruguaya, se ve cortada de raíz. Su enfermedad se agrava a fines de Diciembre. Sufre fuertes vómitos de sangre y tiene que internarse en el Hospital de Caridad (Maciel) el día 3 de enero de 1909.

Es dado de alta el mismo día en que cumple 33 años (7 de Enero de 1909). Y esa misma fecha ingresa en una casa de aislamiento y reposo a las afueras de Montevideo, el Hospital Fermin Ferreira. Allí se le confirma el diagnóstico de "tuberculosis pulmonar".

"Los médicos de aquí me han reconocido; no se muestran pesimistas -ni mi estado actual es grave- pero me aconsejan en invierno el Paraguay. Si me siento peor habrá que renunciar por ahora a nuestros sueños de establecernos en Montevideo."¹⁰⁴

Durante su permanencia en el sanatorio sigue escribiendo sin pausa y publicando sus artículos en los periódicos uruguayos. El prestigio de su pluma y la situación de infortunio en que se encuentra, generan a su alrededor una imagen casi legendaria, de la que él mismo se sorprende:

"...y me encuentro con que mi pluma ha revolucionado Montevideo.(...) En fin, la notoriedad en el Uruguay, conquistada en tres meses."¹⁰⁵

Las colaboraciones en diarios y revistas crecen a medida que crece también el prestigio de su autor. Las páginas de Bohemia, El Espíritu Nuevo, Apolo, Natura, El Despertar, y ¡Libertad! ¡Libertad! ¡Libertad!, acogen escritos de Barrett en numerosas ocasiones.

El día 26 de Febrero es dado de alta tras 49 días de reposo y aislamiento. Ha mejorado algo, pero el diagnóstico exige un necesario cambio de clima:

"...mi salud me traiciona, no puedo resistir este clima. Es preciso que torne al Paraguay o siquiera a Corrientes. ¿Podré ganar mi vida en este punto, si me persiguen todavía en Asunción? Este es el problema."¹⁰⁶

Y se aleja de Montevideo para regresar al Paraguay. El 28 de febrero de 1909 Barrett se embarca en el vapor de la

¹⁰⁴ R. B., carta a Panchita, 11 de Enero de 1909, en Cartas Intimas, op. cit., p. 63.

¹⁰⁵ R. B., carta a Panchita, 30 de Enero de 1909, en Cartas Intimas, op. cit., p. 72.

¹⁰⁶ R. B., carta a su cuñado José López Maíz, 8 de Febrero de 1909, en Cartas Intimas, op. cit., p. 70.

carrera hasta Buenos Aires, y desde esta ciudad toma el "Guaraní" con destino a Corrientes el día 1 de marzo. Parte con profunda amargura. En Montevideo deja verdaderos amigos, y deja también el grato sabor de la gloria, el público reconocimiento al valor de su obra. En tres meses y medio, Uruguay le ha brindado con los brazos abiertos lo que en Paraguay se le ha negado violentamente.

"Pena me ha dado renunciar, por fatal exigencia de mi salud, a un porvenir amplio que se me ofrecía en el Río de la Plata.(...) Ello es que el lazo intelectual que tanta falta me hacía, me une ya al Plata."¹⁰⁷

Se ve forzado a dejar todo eso y volver al Paraguay donde, para colmo de males, se le han cerrado también las páginas de la prensa ante el temor de las represalias gubernativas.

"..quiero más que nunca hacer el bien posible por el Paraguay -publicar nuevos artículos en Asunción- (ahora solamente "La Rebelión" me los publica)."¹⁰⁸

De nuevo (furtivamente) en Paraguay

En el "Guaraní" llega hasta Corrientes y allí busca a su cuñado, José López Maíz. Como "Pepe" se encuentra en la Estancia "Laguna Pora" que administraba, y que pertenecía a Alejandro Audibert, Barrett cruza clandestinamente el río Paraná y se instala de nuevo en tierra paraguaya. Desde allí escribe a su esposa:

"Estoy en la estancia, pero es un secreto que me debes guardar. Para los demás estoy en el campo, en la Argentina, cerca de Itá-Ybaté, provincia de Corrientes, Caacatí o un punto por el estilo.(...) No vayas a poner mi nombre en el sobre cuando me escribas. Todo dirigido a Pepe. Jara es muy capaz de fastidiarme todavía, y lo que es peor, de perjudicar a tu hermano."¹⁰⁹

En la estancia (a unos 25 kmts. de Yabebyry) permanece varios meses con todas las precauciones del caso para no

¹⁰⁷ R. B., carta de 1 de Marzo de 1909, a bordo del Guaraní, en Cartas Intimas, op. cit., p. 72.

¹⁰⁸ R. B., carta a Panchita, 1 de Marzo de 1909, en Cartas Intimas, op. cit., p. 73.

¹⁰⁹ R. B., carta a Panchita, 9 de Marzo de 1909, en Cartas Intimas, op. cit., p. 75.

ser descubierto. Descansa y escribe. Aún tiene esperanzas de restablecer su fatigado organismo.

Aunque en Asunción ya ha sido levantado el estado de sitio y recibe garantías oficiales a través del embajador norteamericano, O'Brien, no deja Barrett de mantener las precauciones conociendo bien las peculiaridades de la política criolla:

"O'Brien me manda decir, por intermedio del cónsul en Corrientes, Antonio Decoud, que el Gobierno me da garantías para que yo pueda volver tranquilo a Asunción. Pero como las cosas van por un camino y el sentido común por otro, bueno será que pongas siempre en el sobre el nombre de Pepe, pues tal vez, a pesar de respetarme, se juzgue oportuno seguir violando mi correspondencia."¹¹⁰

Cuando se siente mínimamente recuperado, consciente de su poca esperanza de vida, pide a su mujer que viaje con Alex hasta la estancia, siempre que el riesgo de contagio no se considere excesivo:

"Empiezo confesándote que mi muerte es bastante probable; mi enfermedad está algo avanzada ya para hacerse muchas ilusiones. Seguro que moriré antes privado de la alegría de veros. Pero la cuestión no es mi vida, sino la vuestra. (...) Si es posible, repito, en estas condiciones (yo vivir en pieza aparte, al aire libre cuanto pueda, servicio aparte, letrina aparte, etc., etc.), debes sin duda venir. Si los médicos creen que de todos modos habrá peligro de contagio, debes quedarte."¹¹¹

Su estado sigue siendo de extrema debilidad. La enfermedad no cede, y la proximidad de la muerte acaba siendo un pensamiento más en lo cotidiano:

"Poco a poco me vuelvo espíritu, y comprendo muchas cosas que no comprendía antes, y de las cuales te hablaré largamente. Es como si yo marchara delante de ti, explorando la sombra. No tengamos miedo, hermana

¹¹⁰ R. B., carta a Panchita, 30 de Marzo de 1909, en Cartas Intimas, op. cit., p. 77.

¹¹¹ R. B., carta a Panchita sin fecha (Abril-Mayo 1909), en Cartas Intimas, op. cit., p. 81.

mía, seamos buenos, eso es todo lo que necesitamos."¹¹²

La penosa enfermedad que agobia su cuerpo, parece en cambio, dar nuevos vuelos a su mente. Escribe sin pausa. Quiere apurar el tiempo y exprimir las últimas energías de su agotado espíritu:

"Según la ciencia sin duda me hace daño escribir, pero cuando considero que tal vez mis días están contados, no me resigno a no producir. Quiero dejar la mayor cantidad de obra posible."¹¹³

Reencuentro con los suyos y búsqueda de curación

Hacia los primeros días de Julio, Panchita y Alex se reúnen con él en la estancia de Yabebyry, donde Barrett llevaba ya casi cuatro meses de residencia clandestina.

"Es de imaginar mi dolor al llegar: Rafael estaba consumido, apenas le salía la voz y sus bellos ojos azules reflejaban un cansancio infinito.(...) Esa tarde me mostró con toda tranquilidad un árbol que había elegido, un hermoso naranjo a cuya sombra quería descansar en su tumba."¹¹⁴

Sin abandonar en ningún momento el ritmo de intensa actividad intelectual, logra reponer algo su quebrantada salud permaneciendo en la estancia algunos meses más. En este tiempo prepara la edición de su libro Moralidades Actuales, seleccionando y enviando los originales a Montevideo. Los cuidados de Panchita y la presencia de Alex hicieron posible una sensible, aunque muy momentánea, recuperación.

"Y poco a poco el amor hizo milagros: recobró la voz, aumentó de peso y su espíritu se elevó más aún. Así volvimos varios meses después a San Bernardino."¹¹⁵

La situación política en Asunción, a más de año y medio de su destierro, había mejorado significativamente. Al menos, ya había cesado el período del "terror", las deportaciones

¹¹² R. B., carta a Panchita, 2 de junio de 1909, en Cartas Intimas, op. cit., p. 82.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Francisca López Maíz, en Cartas Intimas, op. cit., p. 89.

¹¹⁵ Ibidem.

y los apresamientos arbitrarios, y se anunciaba una inminente amnistía. Ello unido a la situación estacionaria de su enfermedad, posibilita su regreso a la vida asuncena. Si bien no se instalarán en la capital, sino en San Bernardino, donde ya habían vivido en 1907.

Viajan a San Bernardino el 21 de Febrero de 1910, por vía fluvial. Allí, cerca de Asunción, Barrett sigue produciendo. Enseguida logra que se le abran de nuevo las puertas de la prensa local. Remite a los diarios paraguayos y uruguayos sus escritos, cada vez más profundos, más densos de ideas y más enérgicamente críticos.

En el mes de junio tiene una de las mayores alegrías en medio de sus sufrimientos. Llega a sus manos el primer ejemplar de Moralidades Actuales, publicado en Montevideo por el editor Orsini Menotti Bertani.

En agosto le visitan en San Bernardino un grupo de activos dirigentes sindicales. Fotografiados juntos, estampan la siguiente dedicatoria: "A nuestro abnegado defensor Rafael Barrett"¹¹⁶.

Desde algunos meses atrás, Barrett había venido manteniendo correspondencia con el prestigioso médico francés doctor Quinton. Igualmente ha tendido conocimiento de los descubrimientos de otro investigador, Doyen, en experimentos para la cura de la tuberculosis. Todavía alienta un pequeño resquicio de esperanza y opta por tentar una última baza desesperada.

"Aprovecho la ocasión de que mi diario me paga el viaje -en calidad de corresponsal a Europa- para jugarle la salud de una vez. Si llego vivo es posible que Doyen me cure. Comprenderá que me urge partir, con el objeto de no caer allá cuando hayan empezado los fríos."¹¹⁷

Sabedor de que la enfermedad avanza inexorablemente y que la resistencia de su organismo es ya muy escasa, decide intentar una curación imposible sometiéndose a los tanteos inciertos de las últimas investigaciones científicas. Y prepara su viaje a Francia para ponerse en manos de un quimérico y anhelado golpe de azar.

¹¹⁶ Reproducida por Francisco Gaona, Introducción a la Historia Gremial y Social del Paraguay, tomo I, Editorial Arandú, Buenos Aires, 1967, p. 223.

¹¹⁷ R. B., carta a Antonio S. Frean, Reproducida por Vladimiro Muñoz, Coelho Netto y Agustín Barrios, op. cit., p. 35.

Además, en esos momentos se conjugan dos circunstancias que hacen posible el viaje, y que tal vez no volverían a repetirse. La primera es una cierta mejoría de salud. Desde los días de su llegada a la estancia de Yabebyry en que "apenas podía caminar cincuenta metros", se ha recuperado bastante. Se encuentra con más fuerzas (aunque sabe que la enfermedad no ha retrocedido) y se siente capaz de afrontar el viaje, cosa impensable meses antes:

"Cada vez estoy más seguro del éxito de este viaje, pues tengo muchas más fuerzas que hace un año."¹¹⁸

La otra circunstancia es la económica. Por primera vez los ingresos que obtiene por la publicación de sus artículos le permiten cubrir los costos del viaje y del tratamiento. Su sueldo de El Diario lo deja en manos de Panchita para cubrir las necesidades familiares más perentorias. Además cuenta con el sueldo de La Razón (100 pesos) y con otros 100 pesos mensuales que percibe del Gobierno Paraguayo.

Parecería que a Barrett estos modestos ingresos le resultan excesivos y hasta le hacen sentirse incómodo:

"No sé que hacer con tanta plata. Si me da usted un sablazo por medio de mi "tesorera" Panchita, me hará un favor... No falta sino que le toque a Emiliana la lotería de París y que ganen ustedes el pleito y le paguen al Dr. Audibert sus honorarios... ¡Nos vamos a corromper horriblemente!"¹¹⁹

Y llega al extremo inaudito de intentar repartir las reservas que necesitaba para su viaje y tratamiento:

"Luego se decidió por la franqueza: 'En La Razón me han llenado de libras, estoy asqueado de tanto dinero; vamos a anticiparnos al reparto social'; y se empeñaba por deslizarme en el bolsillo la mitad de sus monedas de oro."¹²⁰

Barrett, "agente de propaganda del Paraguay"

Ya hemos indicado que, al viajar hacia Europa, Barrett

¹¹⁸ R. B., carta a Panchita, 2 de Septiembre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 93.

¹¹⁹ R. B., carta a su cuñada Angelina, fechada a bordo del "Re Vittorio" el 14 de Septiembre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 101.

¹²⁰ Testimonio de Ernesto Herrera. Recogido por Vladimiro Muñoz, Barrett en Montevideo, op. cit., p. 54.

cuenta con percibir 100 pesos mensuales del Gobierno Paraguayo.

En uno de los comentarios a sus cartas, afirma Panchita al respecto:

"Después de ciertos cambios de gobierno, Rafael fue nombrado agente de propaganda del Paraguay, con un sueldo que cobró dos veces y sólo de 100 oro."¹²¹

La expresión "agente de propaganda" puede hacer pensar en una función política tenebrosa, rodeada de connotaciones siniestras, o al menos en una ocupación poco compatible con los ideales de libertad absoluta, dignidad y justicia, a la vez que con el rechazo de la "política" característico del pensamiento anarquista.

La verdad es que no deja de quedar una sombra de duda flotando sobre la coherencia de Barrett en este caso. Pero es también cierto que las expresiones de Panchita no son las más acertadas.

En realidad, la función de "propaganda" no era otra que la de hacer conocer el Paraguay en Francia a través de la prensa, probablemente con el último objetivo por parte del Gobierno de atraer inversiones y emigración europea.

Es indudablemente chocante este "contrato" entre un Gobierno y el hombre a quien ha perseguido y desterrado no mucho tiempo antes.

Pero es necesario tener en cuenta dos factores: que se han producido cambios en el Gobierno, y que Barrett se encuentra ya con muy pocas esperanzas de vida.

Ciertamente los cambios en la situación política no han sido grandes ni profundos. Del Gobierno de 1908 que apresó y desterró a Barrett (y eso gracias a la intervención del cónsul británico) al de 1910, no hay una gran distancia ni política ni ideológica. Pero ha habido, sí, cambios de hombres. Y no hay que olvidar que la política paraguaya ha sido siempre peculiarmente personalista.

En el nuevo Gobierno ha entrado con pie firme Manuel Gondra (en Noviembre de 1910 será Presidente de la República), uno de los intelectuales jóvenes más amigos de Barrett desde los días de Villeta. Cuando Barrett hace referencia a su compromiso de propagandista, habla de su contrato con Gondra, y no del Gobierno.

Está claro que, dada su amistad personal y la situación dramática en que ya estaba Barrett (de hecho sólo alcanzan

¹²¹ Francisca López Maiz, en Cartas Intimas, op. cit., p. 100.

a pagarle dos meses), Gondra toma ese compromiso más que nada por motivos "humanitarios", ajenos a todo interés político.

También hay que señalar que Barrett, en cambio, toma el asunto en serio. No puede rechazar ese ingreso, ya que le significa el intento de una última esperanza de vida. Pero no quiere aceptarlo como "regalo", y trata de hacer una labor efectiva y realmente útil al país en la prensa francesa:

"...he conseguido en el "Figaro" un rincón para dar dos o tres veces a la semana noticias del Paraguay. La influencia de esto puede ser grandísima, por la autoridad del "Figaro" entre la gente de dinero."¹²² Mucho menor que el de Barrett era el interés del propio Gobierno Paraguayo, que no le facilita ningún material con que elaborar sus crónicas:

"No me envían "El Diario", y aquí, enterrado en Arcachon, no tengo la menor noticia del Paraguay, no he podido mandar nada al "Figaro", ni hacer ninguna propaganda. Ritter no me manda siquiera el "Economista" ni me ha contestado. Si esto sigue así me quitarán el sueldo, y con mucha razón. Sería un alivio para mi conciencia."¹²³

Esta última frase pone de manifiesto que el propio Barrett no se sentía ni cómodo ni satisfecho con la función de hacer propaganda, aunque fuera propaganda del país y no del Gobierno. Probablemente aceptó el encargo forzado por la necesidad económica en un momento en que de ello dependía su única posibilidad de curación y de vida.

En todo caso, es incuestionable que, ni en esas circunstancias ni en ningún otro momento, abandonó su actitud crítica acerca de los temas relativos a las condiciones sociales, morales y humanas del país. La línea de su pensamiento se mantiene inflexible, sin que puedan constatarse renunciadas ni concesiones.

¹²² R. B., carta a Panchita, 29 de Septiembre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 107.

¹²³ R. B., carta a Panchita, 20 de Noviembre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 121.

III. REGRESO A EUROPA Y FINAL

Adiós al Paraguay

El 1 de Septiembre de 1910, se embarca en Asunción con destino a Buenos Aires, Montevideo y Europa. El barco que le transporta es el "Asunción". Y desde su borda Barrett evoca la imagen de la ciudad que iba alejándose de él y en la que había dejado los pocos años fértiles de su vida:

"Y la ciudad palidece y se esfuma y se va poco a poco. Miro las blancas casitas escalonadas, sembradas, diseminadas hacia lo alto, jugando al escondite entre la tupida vegetación, alegremente invasora, obstinada, inextirpable, que hace del Paraguay entero un enmarañado jardín. (...) Y las casas me miran también por los innumerables ojillos negros de sus ventanas. ¡Y todo parece tan reposado desde lejos, tan tranquilo y seguro! Pero yo sé que detrás de esas paredes inmóviles está el dolor. (...) Y la Asunción, con su fingido sosiego, se desvanece, acaso para siempre, de mi retina. Y me arrastran río abajo, río abajo..."¹

El día 5 llega a Buenos Aires, y el 6 a Montevideo en el vapor de la carrera. En esta ciudad su libro Moralidades Actuales ha tenido "un éxito loco", y encuentra una acogida muy calurosa, casi un recibimiento apoteósico:

"No habían dado la noticia de dónde me hospedaba para evitarme visitas, pero fue inútil, la cosa cundió, y hubo que habilitar dos piezas del hotel

¹ R. B., "Diario de a bordo", Obras Completas, 1954, vol. III, p. 338.

para recibir a la gente que acudía toda la tarde. Vi a Frugoni, a Falco, a Bertani -que me ha pedido originales para otro libro-, a Herrerita, a reporters de toda laya, directores de revistas, fotógrafos (¡me retrataron 3 veces!), un escultor me quiere hacer un busto, los melenudos del Polo Bamba, y los que más me agradaron, obreros, tipógrafos, jornaleros que me llamaban "maestro" y me estrujaban las manos entre las suyas callosas. He hecho bien en irme de Montevideo enseguida; te aseguro que hubiesen acabado conmigo. Estoy abrumado con este prestigio que se mete por las puertas cuando menos lo esperaba; no sé si lo merezco ni si podré conservarlo."²

Ese mismo día, 6 de Septiembre, a las nueve y media de la noche se embarca ya rumbo a Europa en el transatlántico italiano "Re Vittorio". El día 11 el barco hace una escala en San Vicente de Cabo Verde, y el 22 llega a Barcelona:

"Acabo de llegar a España, de la cual lo primero que he visto de cerca es el castillo de Montjuich. ¡Lo echaremos abajo! Pero esta Barcelona es admirable. (...) esta ciudad me parece una magnífica herramienta. Aquí estallará la revolución que transformará a toda la península..."³

París. Intentos de curación. Muerte en Arcachon

El día siguiente, 23, parte por tren hacia París, donde llega el 24 e inmediatamente se pone en manos del Dr. Quinton para seguir su revolucionario método curativo. Este consistía básicamente en la aplicación regular de inyecciones de agua de mar preparadas por el Dr. Canion. El método puede hoy parecernos peregrino, pero en una época en que no se conocía aún ningún medicamento eficaz contra la tuberculosis, las últimas esperanzas de los afectados por la enfermedad (en este caso Rafael Barrett) se aferraban forzosamente a algunos pocos intentos experimentales, más publicitados por la dimensión sensacionalista del tema que por la real eficacia curativa.

El día 26 comienza a aplicarse las inyecciones con una confianza tan entusiasta (fruto más que nada de una

² R. B., carta a Panchita, 11 de Septiembre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 98.

³ R. B., carta a Panchita, 22 de Septiembre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 101.

expresión de deseo) que llega a remitir un artículo para El Diario alabando sus propiedades curativas y considerándolo un importante avance de la medicina, de gran beneficio para la humanidad. Incluso envía algunas inyecciones a su cuñada Angelina para su aplicación.

Pero el tratamiento no obra los efectos anhelados. Por el contrario, la salud de Barrett se deteriora aceleradamente. Ante ello, Quinton opta por intentar torcer el rumbo de la enfermedad mediante un cambio de clima. Y le aconseja trasladarse a Arcachon, ciudad situada al sudoeste de Francia, junto al mar Cantábrico, donde seguirá el tratamiento con su discípulo el Dr. Lalesque.

Barrett ha perdido ya la confianza en el método Quinton a la vista de sus nulos y hasta negativos resultados. Pero opta todavía por un último intento antes de lanzarse a una nueva prueba desesperada:

"Me llegan confirmaciones de los admirables resultados de Doyen, pero no quiero obrar a la ligera. Si el agua de mar, combinada acaso con el clima de Arcachon, fracasa, apelaré a Doyen, pero no antes. Con Doyen hay siempre un riesgo como todas las seropatías tóxicas; con el plasma marino no hay ninguno."⁴

El 12 de noviembre llega a Arcachon. Se instala en el Hotel Regina, una especie de hotel-sanatorio, situado en la Forêt, cerca del mar Cantábrico. Le examina el doctor Lalesque. Y le dice la verdad. Su situación es delicada. Los pulmones están ya seriamente dañados:

"Cuando ha conocido mi vida durante estos cuatro años, me ha dicho que es milagroso que esté vivo."⁵

Al cabo de un mes de tratamiento y reposo, su estado ha ido empeorando. El 13 de Diciembre, su tía Susana Barrett escribe a Panchita desde Arcachón:

"Estoy aquí con Rafael cuidándole y siento en el alma tener que decirte la verdad. Su estado es grave.

Desde que está aquí ha sufrido varias hemorragias que le han debilitado de tal manera que hace más de un mes que no se levanta de la cama. (...) No tiene fiebre pero respira y concilia el sueño únicamente a fuerza de morfina. No tiene ningún apetito. (...)

⁴ R. B., carta a Panchita, 8 de Octubre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 110.

⁵ R. B., carta a Panchita, 14 de Octubre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 112.

Excuso decirte que su valor y tranquilidad es más fuerte que nunca."⁴

En la misma carta, Barrett escribe unas breves líneas; las últimas de su vida:

"Panchita y Alex.

Hijos míos: Dos palabras para deciros que estoy demasiado bien cuidado, y que mi alma está serena y llena de confianza en la vida que os recompensará de vuestros dolores, si los examináis y los sufrís con lealtad y con valor. Susan os dará pronto nuevas noticias."⁷

Al final de la misma carta, Susana Barrett informaba a Panchita que:

"Mañana Lalesque va a París para traer consigo el tratamiento Doyen. Lo empezará el 19 y te prometo escribirte a menudo."⁸

No tuvo ocasión de comenzar el tratamiento y con él la última y vana esperanza de curación.

Murió a las cuatro de la tarde del día 17 de Diciembre de 1910, a la edad de treinta y cuatro años.

Sus restos reposan en un osario común, ya que, según el conservador del cementerio de Arcachón, "ce Monsieur a été inhumé dans un terrain communal mais il n'y a plus de tombe BARRETT car le terrain est prêté par la Ville pour 5 ans, les corp restent entre 8 et 12 ans puis sont exhumés et mis dans un OSSUAIRE commun"⁹.

Repercusión en la prensa

Recién el día 13 de Enero de 1911 se conoció en Montevideo la muerte de Rafael Barrett. La noticia "se divulgó rápidamente y causó una especie de conmoción pública. Casi todos los diarios de Montevideo y del interior del Uruguay, de Argentina y del Paraguay,

⁴ Carta de Susana Barrett a Panchita, Arcachon, 13 de Diciembre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 123.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Carta del conservador del cementerio de Arcachon a Rubén Bareiro Saguier, 19 de Abril de 1982.

empezaron a publicar tributos y cartas de lectores sobre Barrett"¹⁰.

La Razón de Montevideo publica notas, colaboraciones y cartas evocando su figura y su obra, desde el 13 de Enero hasta el 25 de Febrero ininterrumpidamente.

Otros medios de prensa uruguayos que dedican artículos referentes a su muerte y a su obra son:

El Siglo, La Democracia, El País, El Tiempo, El Día, L'Italia al Plata, El Telégrafo Marítimo, El Lascanense, Rivera, El Diario, La Producción, El Telégrafo, Salpicón, Ecos del Progreso, El Nacionalista, El Bien, La Semana, La Tribuna Popular, Tiempos Nuevos, Natura, El Tirapié, y la Revista Quincenal del Gremio de Tenderos.

La prensa asuncena, escasa en número de publicaciones, también recoge ampliamente la noticia del fallecimiento. El Monitor, El Nacional, El Tiempo, El Diario y El Alba, al menos, ofrecen en sus páginas artículos con evocaciones, recuerdos y análisis de la obra y la personalidad de Barrett.

Como muestra de tan nutrido material periodístico, citamos un párrafo del artículo en el que se da la primera noticia del deceso:

"La Razón está de duelo. Uno de sus colaboradores de más talento acaba de morir en Arcachon, Francia, a donde había ido en busca de salud. Nos referimos a Rafael Barrett, el notable escritor y filósofo español, que hace poco tiempo partió de esta ciudad con destino a Europa, alentado por la esperanza de recuperar las energías físicas que un mal terrible iba destruyendo paulatinamente. Triste noticia para nosotros y para todos los que admirábamos y queríamos en el escritor hoy muerto al hombre de espíritu fuerte, al cerebro vigoroso de alma generosa, y al pensador profundo, ¡de ideas originales y de criterio amplio y luminoso!..."¹¹

Polémica póstuma

Ante la continuada avalancha de artículos laudatorios que se publican a la muerte de Barrett, la reacción del

¹⁰ Vladimiro Muñoz, El Pensamiento vivo de Barrett, Editorial rescate, Buenos Aires, 1977, p. 43.

¹¹ "Muerte de Rafael Barrett", en La Razón, Montevideo, 13 de Enero de 1911.

pensamiento conservador se hace sentir. En las páginas del diario católico El Bien aparece el 19 de Enero de 1911 un artículo que, entre otras cosas, dice:

"Se lamenta la desaparición de un notable anarquista y se ensalza, sin salvedades de ningún género, su obra, todos sus escritos, netamente, profundamente, antisociales y disolventes (...) ¿Quién era Rafael Barrett? ¿Qué clase de servicios prácticos había prestado con su obra a esta sociedad, a esta patria? ¿Cuáles? ¿Decir que los reyes europeos eran unos imbéciles? ¿Mofarse acerbadamente de la religión cristiana? ¿Burlarse de todos los ejércitos, de todas las marinas, de todos los sistemas gubernamentales, malos y buenos, que existen sobre la Tierra?"¹²

A la polémica responde Arturo Pablo Visca desde La Razón con el artículo "Los malhechores del Bien" el mismo día 19 de Enero. A éste contesta El Bien con el titulado "Por la buena fe. Los juicios de un colega", publicado el 20 de Enero. Ese mismo día llega la respuesta de La Razón con "Por el camino del Bien...Sacándose el lazo", en el que Visca califica las opiniones de su oponente como:

"...de extemporánea intransigencia, de intolerancia a outrance, llevada más allá de la tumba."¹³

La respuesta de El Bien llega el día siguiente, 21, con "Claridades", firmado de nuevo por "Mejorana". La Razón contesta ese mismo día y da por terminada la polémica con el artículo "En pocas palabras", también de Visca. Y el día 22 de Enero, "Mejorana" dice también su última palabra en el artículo "Punto en boca". Con ello finaliza la diatriba.¹⁴

El que la obra de un pensador pueda a su muerte generar todavía polémica, es un indicador mucho más que anecdótico. Es la prueba de que su pensamiento no ha muerto con él, sino que está vivo, cuestionador, desafiante.

¹² Cfr. Vladimiro Muñoz, "La polémica Mejorana-Visca sobre Barrett", Revista de la Biblioteca Nacional, No. 16., Montevideo, Diciembre de 1976, pp. 97 a 110.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

Como conclusión de este capítulo biográfico, en un texto de Armando Donoso encontramos una síntesis precisa que resume en pocas palabras lo que fue la vida de Rafael Barrett:

"...un hombre en el evangélico sentido tolstoiano, que hizo cuanto estuvo a su alcance para anticipar el advenimiento de una sociedad más justiciera y menos dolorosa"¹⁵.

¹⁵ Armando Donoso, Prefacio a Páginas dispersas de Rafael Barrett, op. cit., p. 19.

C A P I T U L O S E G U N D O :

P E N S A M I E N T O

P E N S A M I E N T O

I. PERFIL INICIAL

El presente apartado pretende identificar y delinear mediante el análisis, los parámetros que definen la formación ideológica de Barrett en su etapa joven. El resultado mostrará, con la precisión que los datos permitan, un panorama del sustrato filosófico asimilado por Barrett en su juventud europea. Sustrato a partir del cual comenzó a proyectar su pensamiento desde la fecha de su llegada al Río de la Plata.

Para ello, disponemos básicamente de las siguientes fuentes:

- Su carta al diario El País (único texto conocido escrito por él en España).
- Las referencias de otros autores sobre su vida madrileña.
- El perfil que su propia biografía nos ofrece.
- Y, sobre todo, sus escritos iniciales en Buenos Aires y Asunción.

Como límite práctico de esta etapa, en la que consideramos que el bagaje fundamental de su pensamiento es todavía producto directo de su formación joven en España y Francia, hemos marcado una fecha que con amplio margen se situaría entre los meses finales del año 1906 y los iniciales de 1907. Es decir, los momentos en que se aproxima a los treinta años de vida. A partir de esos meses se constata una drástica evolución en el pensamiento de Barrett. Muchos

de sus planteamientos de los primeros años sufrirán cambios y transformaciones profundas.

ASPECTOS PRIMARIOS

Exaltación individualista

Hemos citado ya en el capítulo biográfico el artículo en que Ramiro de Maeztu afirma taxativamente que "hoy es la sociedad quien debe, en todo caso, ajustarse a mi conducta"¹.

No menos contundente es, a este respecto, el pensamiento de Baroja:

"Lo individual es la única realidad en la Naturaleza y en la vida."²

Rafael Barrett comulga plenamente con esta actitud de individualismo exacerbado, muy propia, por otra parte, de las vanguardias culturales del Madrid del momento. Basta citar, como prueba, el encabezamiento de su carta "Yo y un Tribunal de Honor"³, con el Yo por delante, en un rasgo de autoafirmación ególatra que sobredimensiona al individuo y relega todo lo demás (los otros, la sociedad, etc.) a un plano secundario y como subordinado.

Esta primacía del yo como ideal de vida, fue un postulado casi universal en la España del final y principio de siglo. El individualismo nietzscheano sirvió por igual tanto a las ideologías sociales de "derechas", es decir, defensoras de la competencia y la desigualdad, egoistas y antisolidarias, como a amplias áreas de la izquierda anarquista. Habla por sí sola, en este punto, la similitud entre el título de la carta de Barrett y la que Julio Camba dirige por esas fechas al presidente del Gobierno: "Yo y Maura"⁴.

En ambos casos, está latente el modelo del Yo acuso de Zola, como expresión de un individuo que, en representación exclusivamente de sí mismo, se levanta con la sola fuerza

¹ Ramiro de Maeztu, en El País, Madrid, 9 de Mayo de 1902.

² Cit. por Gonzalo Sobejano, Nietzsche en España, Gredos, Madrid, 1967, p. 372.

³ Vid. O.C., RP-ICI, pp. 15 a 19.

⁴ Vid. José Álvarez Junco, La ideología política del anarquismo español (1868-1910), Siglo XXI, Madrid, 1976, p. 152.

de su razón y de sus principio éticos, para exigir justicia a los poderes establecidos. En Barrett, son reiteradas las expresiones de suprema admiración hacia el texto de Zola. No es casual, por tanto, que algunos de sus más encendidos escritos de denuncia comiencen exactamente con esos mismos términos; por ejemplo: "Yo acuso de expoliadores, atormentadores de esclavos y homicidas..."⁵.

Coincidentemente, la propia biografía de Barrett en esta etapa inicial es un verdadero modelo de convicciones individualistas llevadas a la acción, con el resultado del inevitable choque brutal contra los mecanismos de defensa y de reproducción social, y las catastróficas consecuencias derivadas. Tanto su muy alborotada vida madrileña como el corto, y no menos agitado, período de residencia en Buenos Aires, ejemplifican la definida voluntad de llevar a la práctica, con la acción incluso violenta, esos mismos ideales de afirmación personal frente a las imposiciones y las normativas sociales.

Ideal del individuo superior

Para el joven Barrett, el modelo a emular como ideal humano es el del individuo que destaca y se impone por encima de su tiempo y de su sociedad. Sus virtudes esenciales se fundan en el valor en sentido amplio, es decir, valor físico pero también valor moral y valor intelectual:

"La única virtud del hombre es el valor. Valor en los puños, en la lengua y debajo del cráneo. El valor de los instintos es la virilidad; el valor de las ideas es la sinceridad."⁶

Otra forma específica de valor es la voluntad, virtud que igualmente caracteriza al individuo superior. Las ideas "se forjan en el reposo, pero es la voluntad la que tiende el arco"⁷, dice Barrett.

"Valor", "sinceridad", "voluntad", son términos que nos remiten de inmediato al agitado ambiente intelectual de la España de fin de siglo. Idénticos valores fueron los considerados prioritarios por los jóvenes noventaiochistas

⁵ R. B., "El botín", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 22.

⁶ R. B., "Los prudentes y la Liga Republicana", en El Correo Español, Buenos Aires, 24 de Abril de 1904, (inédito).

⁷ R. B., "El valor", O.C., p. 625.

en su batalla por la renovación moral del país y por la superación personal. Hemos citado antes a Maeztu y Baroja. No es preciso insistir mucho en que ideales como la voluntad y modelos como el hombre de acción tienen también muy fuerte peso en otros muchos escritores del momento como Azorín y Unamuno, por ejemplo. Gonzalo Sobejano resume la influencia de Nietzsche en el 98 en un término que "preside todos los esfuerzos: Voluntad"⁸.

Con una mística vitalismo muy propia del momento, Barrett concibe al individuo superior como un privilegiado captador de energías, en un sentido biológico, intelectual y casi cósmico.

Pero la energía por sí sola sería simple fuerza bruta. La energía no es nada sin el soplo ordenador de la originalidad, del genio:

"Fuera de la originalidad y de la energía no hay en el mundo cosa que valga, y, más aún que la energía, la originalidad se impone largamente. (...) La originalidad, en cambio, se apodera de la energía, la organiza cuajándola en el molde vivo de la voluntad y la aumenta de generación en generación hacia la conquista del destino."⁹

Pero a su vez, el genio, la originalidad, sería inútilmente estéril de no ir acompañada por el valor, energía o carácter. Hay una especie de complementariedad entre la energía (concebida como una especie de bergsoniano fluido cósmico que circula a disposición del genio) y la originalidad, que sabe captar esa energía para utilizarla en actos individuales de creación, para los que también se precisa decisión y valor. Entiende Barrett que "el genio no es nada sin el carácter. Si somos cobardes, nuestras ideas lo serán también, y no se atreverán a dejar su rincón oscuro para salir a la luz. Es necesario no proponerlas, sino imponerlas."¹⁰

Una característica inevitable en el individuo superior es el orgullo. Barrett rechaza la humildad como virtud positiva. Afirma, en cambio, la primacía del orgullo, y aconseja que "no seamos humildes, no prostituyamos la

⁸ Gonzalo Sobejano, Nietzsche en España, op. cit., p. 483.

⁹ R. B., "El Genio Nacional", D.P., p. 157.

¹⁰ R. B., "El valor", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 153.

razón, que nos hace sagrados. La palabra del profeta debe estallar como un trueno"¹¹.

El orgullo, al lado del valor, es probablemente la virtud fundamental para Barrett, ya que al poco tiempo de establecerse en Paraguay, escribe:

"Yo quiero que esta tierra donde han de nacer mis hijos sea un día grande y dichosa. Yo quiero para ella, mejor que ejércitos y exportación, lo que deseo para mí, lo que palpita en todo ser superior a su destino: el orgullo."¹²

La frase final de este texto nos ofrece un perfil todavía un poco más preciso del ideal humano latente en el pensamiento y en las aspiraciones, y también en las acciones, del joven Barrett: el individuo superior a su destino.

Podría ser ésta una definición del concepto del héroe en general. Pero más concretamente habría que identificarlo con el modelo específico del héroe romántico.

El héroe clásico es el que se entrega a los designios supremos, se somete al fatum, y realiza un destino superior con el que ha sido agraciado por la divinidad, si bien su rol no estará libre de sufrimiento, esfuerzo y sacrificio. El ideal del héroe romántico, en cambio, es el del individuo que se fabrica él mismo su propio destino superior, imponiéndose a las circunstancias adversas y superando las condicionantes históricas de su tiempo y su sociedad.

El modelo del héroe romántico está presente, con más insistencia y precisión tal vez que en ningún otro, en la obra de Carlyle, de gran prestigio e influencia entre los intelectuales jóvenes de finales de siglo¹³.

El influjo de Carlyle es un hecho claro en el pensamiento de Barrett, quien en más de una ocasión se confiesa lector entusiasta de aquél¹⁴. Asimismo, figura Carlyle entre los autores más citados y más positivamente conceptuados por Barrett.¹⁵

¹¹ Ibidem.

¹² R. B., "La verdad", Q.C., RP-ICI, vol. I, p. 105.

¹³ Cfr. Giovanni Allegra, El Reino Interior. Premisas y semblanzas del Modernismo en España, Encuentro, Madrid, 1986, p. 84.

¹⁴ Vid. R. B., "Carlyle", en El Nacional, Asunción, 20 de Mayo de 1910, (inédito).

¹⁵ Vid. Capítulo III. APENDICES: "Listado de citas".

El influjo de Nietzsche. El "superhombre"

Es evidente que el ideal del hombre superior, según aparece en el joven Barrett, anda nitidamente próximo al concepto del "superhombre" nietzscheano. Su claro parentesco se siente a primera vista. Y se refuerza en los textos donde Barrett recurre sin ocultaciones a categorías que llevan el sello inconfundible de Nietzsche. Por ejemplo, el tema del "prójimo" y el "lejano":

"Bella es la máxima de amar al prójimo, y más bella la de amar al prójimo que no vemos, al que vendrá mañana".¹⁶

O en la oposición fuertes-débiles:

"Comprendo sobre todo la hipocresía necesaria al débil. El débil no puede ser sincero. La sinceridad atrae el rencor, el rencor general provoca lo imprevisto. Sólo el fuerte resiste y ama lo imprevisto. La salvación del débil está en no distinguirse. También el insecto reproduce los matices del árbol que habita, y la víbora, por escapar del águila, se confunde con las ramas muertas."¹⁷

"No hay degradación en admirar. Los fuertes admiran, aunque de pie. Sólo los débiles aceptan dócilmente la lección y la palmeta del domine."¹⁸

Ideas entroncadas en Nietzsche se encuentran también en la base de sus conceptos sobre el cristianismo y su rechazo categórico de las virtudes cristianas, precisamente por lo que tienen de "virtudes" clásicas, es decir, por la voluntad de mansedumbre, sometimiento, resignación, etc., valores que implican la negación de la individualidad y la renuncia a la afirmación del propio yo.

"El tigre es absurdo; es el réprobo, el bello Satán de la creación. El buey, el cordero, el burro, la gallina, he aquí tipos recomendables. Obsequiamos con una hipócrita estimación a las bestias abyectas que nos lamen los pies. ¡Cuántos elogios y cuántos

¹⁶ R. B., "La sinceridad", O.C., p. 620.

¹⁷ R. B., "La sinceridad", O.C., p. 619.

¹⁸ R. B., "La verdad", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 104.

palos al perro! Es que el perro, ese amigo que tratamos a puntapiés con toda confianza, es el modelo de la humanidad cristiana."¹⁹

En esta misma línea, Barrett concibe la fuerza y el poder como valores positivos e ideales primarios que deben ser alcanzados por el individuo superior:

"Sólo resiste a la fuerza lo que la fuerza construye. Como la gran mayoría de los hombres no conoce ni teme más que a la fuerza, aceptarán el bien cuando no haya otro remedio. Por eso, lo primero es ser fuertes. Se persuade con los puños, y se defiende la verdad con la punta de la espada."²⁰

La consecuencia inevitable de estos principios en los que el individualismo se complementa con la valoración del poder y la fuerza, es un tipo de ideología social insolidaria en la cual la primacía del yo impone su ley por medio de la acción violenta hacia la afirmación de la propia superioridad. En la tensión dialéctica entre el yo y los demás, el segundo término queda fatalmente relegado al nivel de un factor sin importancia. Resulta en ello bien palpable, decíamos, la sombra de Nietzsche y sus teorías en torno al "superhombre". Sombra que proyecta su peso poderoso sobre toda la Juventud del 98, según constata Abellán:

"Nietzsche es, entre todas las influencias que recibieron los del 98, la más importante y decisiva. De él heredaron algunos de sus temas más constantes y obsesivos: el del eterno retorno; su actitud religiosa, sobre todo ante el cristianismo; la valoración de la Vida y la Voluntad frente a la Razón; sus criterios estéticos y sociales; la predilección por el superhombre."²¹

Incluso en los tipos literarios preferidos por los noventaiochistas, se trasunta esa presencia del hálito nietzscheano. Sus personajes preferidos son, por regla general, seres aislados y complejos que viven el conflicto interior entre la voluntad y el paso a la acción, o bien el conflicto entre su yo voluntarioso y la resistencia, sobre

¹⁹ R. B., "Los colmillos de la raza blanca", D.C., p. 31.

²⁰ R. B., "El valor", D.C., p. 624.

²¹ José Luis Abellán, Sociología del 98, op. cit., p. 29.

todo moral, del entorno²². En el caso específico de Unamuno, Luis Farré encuentra que (con la única excepción de su primera novela "Paz en la guerra") todos sus protagonistas son "hombres y mujeres que se singularizan, exacerbados por una pasión"²³.

La influencia de Nietzsche alcanza, de una u otra manera, prácticamente a toda la intelectualidad española de fin de siglo. Particularmente decisiva es para algunos noventaiochistas, como Maeztu²⁴, y para integrantes del "entorno noventaiochista", como Pompeyo Gener, que ya en 1894 postulaba explícitamente el ideal del superhombre como "dios in fieri" para la humanidad²⁵.

La identificación del Barrett inicial con algunos aspectos centrales de la filosofía nietzscheana, nos lo presenta como un joven vanguardista, notablemente al día en la agitada dinámica intelectual del momento, ya que, según Sobejano, la influencia de Nietzsche en España es un fenómeno muy de finales de siglo. Los primeros nietzscheanos fueron Maeztu y Baroja. Y si bien desde 1893 su pensamiento ya era conocido por algunos intelectuales españoles, hasta 1900 no comenzaron a publicarse traducciones de sus obras al castellano.²⁶

La influencia de Nietzsche no desaparece a lo largo de toda la obra madura de Barrett, si bien se reformula sustancialmente en su sentido social. De hecho, Nietzsche es el filósofo más citado por Barrett²⁷.

²² Vid. Gonzalo Sobejano, Nietzsche en España. op. cit., p. 485.

²³ Luis Farré, "Unamuno, William James y Kierkegaard", Cuadernos Hispanoamericanos, Nos. 57 y 58, Madrid, 1954, p. 66.

²⁴ Vid. José Luis Abellán, "Ramiro de Maeztu o la voluntad de poder", en La crisis de fin de siglo: ideología y literatura, Ariel, Barcelona, 1975, pp. 283 a 303.

²⁵ Cfr. Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, Universidad Autónoma de Madrid, Cantoblanco (Madrid), 1987, p. 71.

²⁶ Cfr. Gonzalo Sobejano, Nietzsche en España, op. cit.

²⁷ Vid. Capítulo III. APENDICES: "Listados de citas".

El modelo del hombre-nación

Las ideologías defensoras del individualismo radical han abocado siempre a una disyuntiva ineludible.

Por una parte, desde su dimensión afirmadora de la libertad individual frente a cualquier coacción social, están en el origen mismo del pensamiento anarquista en cuanto negador del Estado y de toda imposición social. Pero, por otra parte, han sido también origen de los símbolos fascistas del "conductor", "duce" o "caudillo", en cuanto el individuo superior que se destaca sobre los otros no reconoce límite alguno a su voluntad y su deseo, y se impone a los demás como "héroe" o como líder iluminado.

En este segundo sentido se encuadra la idea del héroe conductor, el hombre-nación, que aparece en los primeros escritos de Barrett cuando afirma que "el pueblo echa sencillamente a andar detrás del que se levanta en silencio y hace con sus pasos el futuro camino para todos"²⁶.

En un artículo dedicado a Mitre con motivo de su muerte, en Enero de 1906, Barrett redondea con fuertes trazos su concepto del conductor iluminado, y utiliza los modelos bíblicos de Moisés y Jesucristo como ejemplos implícitos:

"Jefe espiritual de su patria, habita el pensamiento de cada uno de sus hermanos. Es idea en todos los cerebros y culto en todos los corazones. Alma de la colectividad, está siempre presente en las almas. Llena él solo la historia, y es la primera historia con que se fecunda la inteligencia de los niños. Ejemplo perpetuo de grandeza, excitante universal de energías, poeta y epopeya a la vez, muere gloriosamente para reinar, como Dios, invisible. (...) él sabe lo que los demás ignoran, penetra el misterio y vence la fatalidad. él se abrirá paso entre las aguas, y cruzará el desierto. Es el parlamentario del Destino, y contemplar el porvenir es contemplarle a él."²⁷

Es perceptible el fervor intelectual de Barrett, que no ahorra calificativos laudatorios para caracterizar su concepto-modelo del individuo iluminado, a quién considera el único y verdadero factor de la historia de los pueblos, y a la vez auténtico constructor del destino de la

²⁶ R. B., "Los prudentes y la Liga Republicana", art. cit., (inédito).

²⁷ R. B., "El hombre-nación", Ideas y críticas, O. M. Bertani, Montevideo, s.f. (1912), p. 17.

humanidad. Los pueblos, para el joven Barrett, alcanzan su lugar en la historia y logran su más alta realización mediante la figura providencial de un conductor iluminado que interpreta el destino, abre el camino hacia el futuro, y al cual el pueblo debe limitarse a seguir los pasos.

Apoyándose en las anteriores referencias a modelos bíblicos para el arquetipo de héroe-conductor, Barrett nos ofrece un interesantísima derivación hacia el antisemitismo:

"Dichosos los pueblos que veneran al hombre-patria; desgraciados los pueblos huérfanos que lo están esperando, y más desgraciados los pueblos que crucificaron a su Mesías y no quisieron salvarse".³⁰

Es realmente curioso este tipo de argumento antisemita, según el cual Jesucristo fue un hombre superior, un conductor iluminado, rechazado y ejecutado por su propio pueblo. La tradicional maldición católica sobre el pueblo hebreo como culpable de haber crucificado al Mesías, se transforma así de culpa religiosa (dar muerte al hijo de Dios) en una especie de culpa histórica por no haber reconocido y seguido a su héroe conductor, como todo pueblo está obligado a hacer. Lo interesante del caso es cómo confluyen en el razonamiento dos de los tópicos más característicos e identificadores de las futuras ideologías nazi-fascistas: El antisemitismo y la figura del conductor iluminado (duce, führer o caudillo) al que el pueblo ha de seguir y obedecer.

En la personalidad tipo del héroe-conductor se reproducen, como es lógico, las virtudes ya enumeradas para el individuo superior: orgullo, ambición, fuerza, poder, voluntad, energía, inteligencia, etc.

La necesidad del individuo superior como elemento movilizador del devenir histórico, es una idea común en el ambiente intelectual de la España de fin de siglo. Puede detectarse en ello la influencia de pensadores como Carlyle, Emerson y del propio Nietzsche. Pedro Salinas atestigua el hecho con palabras que recoge José Luis Abellán:

"El 'hace falta un hombre, aquí nos hace falta un hombre', va y viene como una nostalgia fantasmal por los escritos de aquella época."³¹

³⁰ Ibidem.

³¹ José Luis Abellán, H.C., vol. 5/II, p. 184.

El genio nacional

A primera vista podría semejar una aparente contradicción el que Barrett postule el valor del genio nacional al lado del hombre-nación. La primacía de éste parecería exigir un pueblo amorfo, un rebaño de seguidores dóciles, vacíos de personalidad o carácter.

No es así en el pensamiento del joven Barrett. Por el contrario, la idea del genio o carácter de los pueblos es fuertemente valorizada, considerando que éste se personifica en el hombre-nación de la misma forma que en el apóstol-conductor se personifica la fe de los creyentes. Además, el hombre-nación es también responsable privilegiado en la creación y configuración de ese carácter nacional, sin el cual los pueblos carecerían de identidad.

Para Barrett "lo más formidable de una nación es la pureza de su genio, y el austero afán de conservarlo idéntico a sí mismo"³². Y en este mismo sentido, considera que el "genio nacional" es "lo único que sostiene y empuja a las naciones"³³.

La idea del genio nacional constituye también una categoría de análisis presente en el sustrato ideológico del fin de siglo español. Con base en Herder, el concepto del genio nacional había encontrado eco en el krausismo que lo aplicó a su visión de lo hispánico³⁴. Otras fuentes probables pudieron ser Maurice Barrés y Gustave Le Bon. El propio Pi y Margall presta atención y concede importancia al "espíritu de los pueblos", o "espíritu nacional"³⁵, si bien en su caso no se trata de una afirmación nacionalista, sino más bien de un concepto unificador que pretende, en una estructura federal, sustituir la función centralista del Estado.

En la raíz misma de la Generación del 98, Ganivet comparte plenamente estos conceptos, y se embarca en la búsqueda de la esencia del "alma nacional" como paso

³² R. B., "El genio nacional", D.P., p. 157.

³³ R. B., "De pintura", en La Tarde, Asunción, 6 de Marzo de 1905, (inédito).

³⁴ Cfr. Juan López Morillas, El krausismo español, FCE, Madrid, 1980, p. 116.

³⁵ Vid. José Luis Abellán, H.C., vol. IV. p. 599.

inicial insoslayable desde el que pretende comenzar a enfrentarse con los males de España.

Es tan alto en Barrett el concepto de la importancia y el valor del carácter de un pueblo, que prácticamente llega a proponer la promulgación de leyes duras que garanticen su defensa para el mantenimiento de la identidad nacional:

"Nada me parecería tan justificado como la ley de residencia, o leyes más violentas aún, en defensa de la personalidad nacional."³⁶

Es éste uno de los puntos en que más clara y diametralmente cambiará el pensamiento de Barrett en las formulaciones posteriores a esta etapa inicial.

Desigualdad y elites

Consecuencia lógica e inevitable de lo hasta aquí referido es el rechazo sin paliativos de cualquier idea de igualdad natural entre los hombres. Planteamiento común también entre los jóvenes noventaiochistas. Baroja, por ejemplo, confiesa sentirse aristocrático en tanto que artista, y despreciar la masa como "lo infame, lo cobarde, lo bajo, lo miserable"³⁷.

El individualismo radical del que Barrett parte, se traduce en la eliminación de todo rol colectivo igualitario y en la afirmación de diferencias esenciales entre los hombres:

"No hay pueblos civilizados; hay hombres civilizados. No he visto pueblos libres; he visto hombres libres. Y esos pocos hombres, pensadores, artistas, sabios, no tienen nada de común con los demás."³⁸

El concepto de hombre-nación, antes referido, implica no sólo un patrón ideal y ético, sino también un cierto modelo de estructura socio-política en la cual el poder ha de estar en las sabias manos del iluminado o, al menos, en una elite integrada por los individuos superiores.

³⁶ R. B., "La ley de residencia", en El Tiempo, Buenos Aires, 26 de Julio de 1904, (inédito).

³⁷ Pío Baroja, "Un programa", artículo en Nueva Vida, 3 de Febrero de 1901. Recogido por Manuel Longares, Pío Baroja: Escritos de Juventud (1890-1904), Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1972, p. 266.

³⁸ R. B., "La sinceridad", O.C., p. 619.

"Sabemos que un puñado de espíritus superiores, prisioneros de la inmensa mole esclavizada, son lo único que hace avanzar el mundo. Comprendemos que mientras no les pertenezca el poder político la humanidad no será libre, y sentimos que esta suprema obra exige toda nuestra inteligencia y todo nuestro valor."³⁹

Estos conceptos, u otros semejantes, son moneda común en la intelectualidad española de fin de siglo. Un buen ejemplo es Pompeyo Gener, quien propone contribuir "al advenimiento de esa humanidad superior futura, por medio de la Aristarquía, o sea, el régimen de los mejores"⁴⁰.

Evidentemente, esta concepción ético-política (que parecería descendiente directa de la República platónica) implica, como aquella, una especie de "Filosofía de la Desigualdad". Por un lado la minoría ilustrada, grupo de seres superiores o individuos áureos, y por el otro la plebe inculta, bárbara e indigna de ocupar puestos de responsabilidad social o política.

En este punto, Barrett es absolutamente coherente. La masa es lo diametralmente opuesto al hombre superior:

"La mayoría inmensa de los hombres es incapaz de crear una idea, un gesto. Darán su carne a la generación próxima y nada más."⁴¹

"El hombre de pueblo no se siente a gusto disfrazado de toga y hojeando legislaciones ¿Para qué obligarle a razonar? ¿Para qué inquietarle con la idea de lo justo? Nada más contrario a su naturaleza."⁴²

"Por eso la multitud es expresión de los instintos primordiales y generales. Es estupidez, cobardía y crueldad. Por eso es tan parecida en todas partes. Es la que clamaba a un juez oportunista de la antigüedad: ¡Suelta a Barrabás; danos a Jesús!"⁴³

³⁹ R. B., "El valor", O.C., RP-ICI, vol II, p. 153.

⁴⁰ Pompeyo Gener, "Los filósofos de la vida ascendente". Recogido por Diego Núñez, El Darwinismo en España, Castalia, Madrid, 1969, p. 331.

⁴¹ R. B., "La sinceridad", O.C., p. 619.

⁴² R. B., "Lynch", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 261.

⁴³ R. B., "Rusia", en Los Sucesos, Asunción, 18 de Noviembre de 1905, (inédito).

Por supuesto que todo ello implica el rechazo de la igualdad social, actitud en la que Barrett coincide de nuevo con su generación. Abellán constata que la influencia de Nietzsche está en directa relación con el desprecio hacia la democracia que se observa en casi todos los integrantes de la Generación del 98.⁴⁴

Desprecio que se puede constatar en Baroja:

"Porque si muchos creen en la virtualidad de la democracia, otros la consideran como un absolutismo del número, que no ha producido ni producirá la liberación de la Humanidad, sino una especie de nuevos privilegios a favor de los más audaces y los más indelicados."⁴⁵

En Unamuno:

"Por la misma razón encuentra mentiroso el juego político de las mayorías y minorías que se reviste con el nombre de democracia, porque con harta frecuencia la superioridad del número únicamente significa la facilidad con que se ha arrebañado a los votantes."⁴⁶

Y en Alejandro Sawa, entre otros:

"Quiero al pueblo y odio a la democracia. ¿Habrá también galimatías en esto? (...) Pero yo he querido decir que no concibo en política sistema de gobierno tan absurdo como aquél que reposa sobre la mayoría, hecha bloque, de las ignorancias."⁴⁷

Resulta indudable que en estas actitudes de rechazo a la "masa" y a la igualdad social está latente el sentimiento de pertenecer a una cierta aristocracia, cuando menos del espíritu. Barrett hace explícita la identificación con un sentimiento de ese tipo cuando, en medio de una polémica periodística con Virginio Díaz, afirma que "si yo fuera de mala fe, sostendría que las madres de los raros genios salidos del pueblo fueron reducidas por aristócratas. Cierto que el señor Díaz replicaría manteniendo que las madres de los genios burgueses fueron reducidas por sus

⁴⁴ Vid. José Luis Abellán, Sociología del 98, op. cit., p. 29.

⁴⁵ Pío Baroja, "Manifiesto de Diciembre (1901)", en Escritos de Juventud (1890-1904), op. cit., p. 372.

⁴⁶ Luís Farré, "Unamuno, William James y Kierkegaard", art. cit., p. 67.

⁴⁷ Cit. por Allen W. Phillips, Alejandro Sawa. Mito y Realidad, Turner, Madrid, 1976, p. 137.

criados"⁴⁸. Mas allá del aspecto irónico de la afirmación, es evidente que en ella Barrett está dando por supuesta su toma de postura a favor de una línea de pensamiento aristocratizante.

La lucha por la vida

La conjunción entre los conceptos de la desigualdad esencial entre los hombres y los ideales individualistas de superioridad personal, conducen a la necesidad universal de la lucha por la vida y de la guerra en sentido amplio.

Dice Barrett que todos los juegos (los deportes entre ellos) son simulacros de combates, en los que se representa, atenuada, "la esencia misma de la vida: la guerra"⁴⁹.

Camuflada bajo las apariencias del buen uso social (forma habitual de la hipocresía) la lucha por la vida tiene tanta vigencia en la sociedad civilizada como en la más puro y salvaje ambiente animal. Y así, "bajo la ornamentación de una cortesía uniforme, la irreductible ferocidad de la especie se hace más trágicamente bella"⁵⁰.

Es visible que Barrett no considera, en principio, esa lucha por la vida, implacable y cruel, como algo moralmente malo o que deba ser superado, sino como una realidad sencillamente amoral. De hecho, la lucha por la vida es la esencia de la propia dinámica vital:

"Hay que confesar que somos aún animales de presa, que si conservamos colmillos y uñas como los tigres, de seguro que todavía tenemos, debajo del cráneo, algo que también tiene el tigre: instintos salvajes y esenciales, antiguos como la vida y la muerte; instintos sagrados, creadores. Sin ellos no habríamos existido; sin ellos desapareceríamos."⁵¹

⁴⁸ R. B., "A propósito de una frase", en Los Sucesos, Asunción, 5 de Abril de 1906, (inédito).

⁴⁹ R. B., "De deporte", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 33.

⁵⁰ R. B., "La cortesía", O.C., p. 686.

⁵¹ R. B., "La moral del sport", en El Tiempo, Buenos Aires, 14 de Julio de 1904, (inédito).

Las razas. El particular genio de las razas.

Así como los pueblos y las naciones son esencialmente lo que sea su carácter o genio nacional, también para las razas, concepto más amplio que el de pueblo o nación, ese carácter o genio es lo esencial, según Barrett:

"Nada, ni el acero de las armas, ni el oro de las opulencias, salva a una raza que pierde el carácter."⁵²

Habría que adelantar alguna precisión sobre el concepto de raza, propio de la época, que Barrett maneja. En cierto sentido está más próximo a una categoría que define grandes unidades histórico-culturales, que a una determinación estrictamente étnico-biológica. No obstante, no escapa plenamente a implicaciones del segundo tipo. Y, en todo caso, nunca se llega a deslindar del todo la presencia latente o subyacente del sustrato étnico.

Las razas, como los pueblos, tienen su carácter diferente que les personaliza y distingue de los demás. Barrett se detiene a definir en este aspecto la psicología de la raza latina, caracterizándola como esencialmente creadora e imaginativa; "es posible que las ideas madres sigan engendrándose en cerebros latinos"⁵³, dice.

Las características peculiares de la "raza latina" son llamativamente opuestas a las de la "raza anglosajona":

"El latino lanza la semilla, y el sajón ara el campo y guarda la cosecha.

El latino descubre los continentes y el sajón los explota. El latino establece las leyes científicas y el sajón las aplica. El latino crea el arte y el sajón trafica con él."⁵⁴

Barrett concibe, por tanto, la superioridad teórica de la raza latina, frente a la superioridad práctica de la raza sajona. Resulta obvio, sin embargo, que sus simpatías están con los primeros, ya que la caracterización de los ingleses suele ser abiertamente despectiva⁵⁵, opinión que extiende también a los angloamericanos. Dice Barrett que "el yanqui es un inglés que ha perdido el respeto de sí mismo (...) el rasgo característico del inglés, la anestesia del ridículo,

⁵² R. B., "La verdad", D.P., p. 160.

⁵³ Vid. R. B., "La moral del sport", art. cit., (inédito).

⁵⁴ R. B., "Comercio latino", en El Correo Español, Buenos Aires, 9 de Enero de 1904, (inédito).

⁵⁵ Vid. p. 25, nota No. 11.

se convierte en impudor, rasgo característico del yanqui"⁶⁶.

Todo el planteamiento de Barrett acerca de la superioridad creativa de la raza latina, frente a la superioridad práctica de la raza aria, se inscribe con precisión en el marco de la polémica sobre las razas que alcanzó sus más altos niveles de intensidad a fines y principio de siglo.

En el interesante estudio que Lily Litvak⁶⁷ dedica al tema, se interpretan las posturas defensoras de la superioridad de la raza latina como el resultado de una reacción que se produce a partir de 1902, una vez pasado el pesimismo de los desastres coloniales y militares, sufridos no sólo por España sino en general por los países latinos. En España, la reflexión sobre la decadencia nacional fue relacionada muchas veces con el marco más general de la decadencia latina ante el avance anglosajón, avance del que la guerra hispano-yanqui de 1898 no sería sino un episodio más.

En este sentido, a la pretensión regeneradora en lo nacional, corresponde el concepto de la superioridad latina en lo universal. Algunos autores, como Pompeyo Gener y Rafael Altamira, por ejemplo, analizan la decadencia española en términos de lucha de razas.

Por su parte, los noventaiochistas adoptan por regla general posturas prolatinas, y el tema llega a tener visibles resonancias hasta en la filosofía de Ortega.

Señala también Litvak que la polémica tuvo muy fuerte repercusión en América, donde la reacción prolatina encontró enseguida un eco y un prestigio notable, tal como se expresó en los más altos exponentes de la literatura y el pensamiento de aquellos años. Rodó y Rubén Darío, por ejemplo, se manifiestan prolatinos convencidos y en sus escritos es frecuentes la defensa de la superioridad "profunda" de la raza latina, frente a la superioridad práctica o aparente de la sajona, en un tratamiento del tema que coincide plenamente con el de Barrett.

⁶⁶ R. B., "El impudor yanqui", en El Correo Español, Buenos Aires, 20 de Enero de 1904, (inédito).

⁶⁷ Vid. Lily Litvak, Latinos y anglosajones: orígenes de una polémica, PUVILL, Barcelona, 1980.

El genio romántico

El concepto de "genio", muy gravitante en los primeros escritos de Barrett, corresponde casi con total exactitud al modelo formulado por el pensamiento romántico. El genio es, para empezar, una virtud individual, incluso habitualmente el individuo genial precisa de la soledad más absoluta para poder escapar al influjo pernicioso de la masa y así desarrollar sus cualidades superiores. Barrett considera que el hombre sólo en el aislamiento se vuelve verdaderamente hombre.⁵⁸

El individuo genial afirma su genio no sólo al margen de los demás y a pesar de los demás (por eso precisa escapar a la anémica influencia colectiva) sino más aún: en contra de los demás. La originalidad es el rasgo fundamental del genio:

"Tanto añadamos del pensamiento de otro, tanto quitamos del nuestro. La admiración es sobre todo legítima en quien renuncia a crear. Comprendo que nos ocupemos de los más en un caso: para combatirlos.(...) Hemos de convencernos de que coincidir con ideas viejas, por ilustres que sean, es sencillamente una desgracia."⁵⁹

¿En que consiste esa rara cualidad del genio? Es una cuestión a la que Barrett responde también desde presupuestos visiblemente románticos. Se trata de una misteriosa fuerza, indefinible y ajena a todo origen racional, pero próxima a la corriente espiritual de la vida. El genio se expresa "gracias a la maravillosa e impenetrable intuición de su sensibilidad creadora. Sólo la vida impetuosa y ciega engendra y desarrolla la vida."⁶⁰ Este cimiento romántico, fundamental en el pensamiento inicial de Barrett, entra en lógico conflicto con la realidad cotidiana de su época. El desencanto es inevitable. Y Barrett lo expresa en textos apasionadamente críticos:

"Los moralistas escarban la uniforme corteza hipócrita de la democracia; subterráneos, los arroyos negros de la maldad huyen. Y como las altas estrellas no reflejan en el barro endurecido su tenebrosa imagen, los poetas lloran."⁶¹

⁵⁸ Vid. R. B., "El retorno a la tierra", O.C., p. 687.

⁵⁹ R. B., "La modestia", O.C., p. 566.

⁶⁰ R. B., "De estética", O.C., p. 335.

⁶¹ R. B., "Lotería", O.C., p. 21.

Como consecuencia de tan poco alentador panorama, el individuo genial se encuentra siempre amenazado por el fracaso. Barrett llega a concebir que el fracaso pueda ser un síntoma del talento.⁴²

Esta cuasi-identificación entre genio y fracaso social, expresa fielmente un estado de ánimo muy común en los grupos intelectuales de fin de siglo. Observa Hinterhäuser que "en ninguna época de la historia moderna se vieron tantos pintores y escritores de primera línea amenazados de morir de hambre"⁴³. Por otra parte, la propia vida de Barrett transcurre habitualmente entre esos dos extremos: iluminada por el genio y agobiada por el fracaso.

El tema del genio dormido, o del genio malogrado, tan cara al pensamiento y a la literatura romántica, aparece en Barrett con un tratamiento que nos recuerda a Becquer:

"Talentos insignes agotan sus facultades en la miserable caza del pan. El genio muere desesperado o no nace. Los gérmenes sucumben. La mole de la imbecilidad y de la maldad generales es demasiado pesada."⁴⁴

El prototipo del genio romántico del momento, Ricardo Wagner, es para Barrett un verdadero ídolo, modelo y síntesis del individuo superior que crea el destino y marca el camino futuro:

"Sería una mezquindad decir que Wagner ha hecho escuela. Quien revoluciona la humanidad y la orienta por algunos siglos, hace más de una escuela. Desde que Wagner ha muerto la estatura de Alemania se ha reducido a la mitad."⁴⁵

Esta exaltación de Wagner como la cima de la genialidad de su tiempo, de nuevo demuestra una fuerte identificación del joven Barrett con el pensamiento de Nietzsche por una parte, y por otra también con el de Carlyle y Schopenhauer que consideran la música como una de las actividades supremas del espíritu.

⁴² Vid. R. B., "El bohemio", O.C., RP-ICI, vol. III, p. 137.

⁴³ Hans Hinterhäuser, Fin de siglo. Figuras y mitos, Taurus, Madrid, 1980, p. 135.

⁴⁴ R. B., "Energías perdidas", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 201.

⁴⁵ R. B., "Wagner", O.C., RP-ICI, vol. III, p. 61.

En esa palpable vuelta a ciertos valores románticos muy identificados con su postura radicalmente individualista, Barrett no hace sino responder al ambiente espiritual de su tiempo, aquello que Angel del Rio define, con referencia al fin de siglo español, como "el individualismo intelectual y neorromántico característico de las últimas generaciones literarias"⁶⁶.

La presencia de ese mismo sustrato romántico en los escritores de la Generación del 98 es un hecho suficientemente constatado:

"Se nos ocurre llamarlo todo Romanticismo. Y hasta cierto punto estaríamos justificados. Casi todos los elementos están allí, y los escritores de 1898 son desde luego más profundamente románticos, en el contexto europeo, que los españoles de 1830 o 1840. (...) nos hace verlos como una importante transición entre el Romanticismo del siglo XIX y el existencialismo del siglo XX."⁶⁷

Esta frase final de Inman Fox considerando a los escritores del 98 como un puente entre el romanticismo decimonónico y el existencialismo, tendrá particular aplicación en el caso de Rafael Barrett, como veremos en su momento.

En general, en todo el espectro del Modernismo es palpable ese deseo de retomar el espíritu del Romanticismo en su sentido más genérico. Los versos de Rubén Darío son categóricos:

"Románticos somos. ¿Quién que Es, no es romántico?
...Yo persisto. Pretéritas normas
confirman mi anhelo, mi ser mi existir
¡Yo soy el amante de ensueños y formas
que viene de lejos y va al porvenir!"⁶⁸

Por otra parte, en la exaltación vitalista del tipo de genio romántico y del rol directriz que debería corresponderle en la sociedad, encontramos fuertes similitudes con Barrett en otros intelectuales del fin de siglo español. Es el caso, por ejemplo, de un Pompeyo Gener.

⁶⁶ Angel del Rio y M. J. Bernardete, Introducción a El concepto contemporáneo de España (Antología de ensayos), Losada, Buenos Aires, 1946, p. 14.

⁶⁷ Edward Inman Fox, La crisis intelectual del 98, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1976, p. 237.

⁶⁸ Cit. por Giovanni Allegra, op. cit., p. 54.

"La vida esa, al lado de la cual la actual parecerá un desierto, vida en que todas las predisposiciones naturales tendrán su desarrollo adecuado y en que los actos todos serán vitales y artísticos, será posible sólo por los genios que se encarguen o se les encargue la formación de la nueva conciencia con arreglo al principio de evolución vital ascendente."⁶⁹

Rebeldía

El individualismo radical de Barrett, implica la primacía del individuo superior, del genio.

Y puesto que la sociedad conspira contra el genio y, en última instancia, intenta rechazarle, el genio es necesariamente un rebelde. Si quiere crear algo, ha de enfrentarse con la tendencia al inmovilismo y al continuismo de una sociedad pacata:

"Nuestra existencia es un tejido de absurdos y de cobardías. El traje, la casa, el lenguaje, el ademán; el modo de entender la amistad, el amor y las demás relaciones sociales; las nociones de respeto, honor, patriotismo, derecho, deber; lo que, en una palabra, constituye el ambiente humano, está repleto de contradicciones humillantes, pintarrajeado con los grotescos residuos de un pasado semisalvaje."⁷⁰

Pasando a ejemplos de sociedades concretas, Barrett trae a colación la experiencia previa de su vida en Europa, y dice gráficamente que "Inglaterra es una corte pudibunda, Alemania un cuartel, España un convento."⁷¹

El recurso para mantener los mecanismos absurdos de esa sociedad que Barrett rechaza de forma tan radical, es el miedo. Miedo que, como una losa moral, inmoviliza a los individuos y los somete a la uniformidad social:

"Llevamos en el alma la marca ardiente de la esclavitud: el miedo. (...) El miedo es lo normal. Su

⁶⁹ Pompeyo Gener, "Los filósofos de la vida ascendente". Recogido por Diego Núñez en El Darwinismo en España, op. cit., p. 330.

⁷⁰ R. B., "La sinceridad", O.C., p. 630.

⁷¹ R. B., "La sinceridad", O.C., p. 629.

hábito es la hipocresía, su procedimiento la rutina."⁷²

Para Barrett, el imperio del inmovilismo social se apoya y fundamenta principalmente en la costumbre. La costumbre es el verdadero poder supremo, "ir en contra de una costumbre es ir verdaderamente contra Dios"⁷³.

Enfrentarse a las costumbres y a las normas establecidas implica automáticamente el convertirse en blanco de las más diversas sanciones y castigos sociales. Y esto es algo que Barrett conoce por experiencia propia.

"No examineis las reglas. Examinar es desnudar, y el pudor público no lo permite. Perteneced, si podéis, a la innumerable, a la invencible clase de los archiveros, guardianes y administradores de LA REGLA, y si no podéis, doblad el pescuezo. Pensar es exponerse a ser decapitado, porque es levantar la frente. La regla es la mentira, porque es la inmovilidad; pero no lo digáis, no lo deis a entender; defended el pan de vuestros hijos."⁷⁴

El genio es un rebelde porque la creación implica vencer al inmovilismo y contravenir las normas. En el caso concreto de la creación artística, este criterio responde al modelo del artista romántico y está, desde luego, en oposición diametral al concepto de arte burgués. El arte para Barrett es siempre "un eterno conspirador contra las reglas"⁷⁵.

Barrett opta decididamente por la rebeldía, a pesar de toda la frustración y fracaso que con mucha probabilidad ello implica. El rebelde puede llegar a ser un "condenado" por la sociedad, como era el caso frecuente de muchos "héroes" de la bohemia madrileña de fin de siglo. Uno de los prototipos, Alejandro Sawa, dice sentirse "condenado al bárbaro suplicio de, enamorado, vivir ¡siempre! lejos de mi ideal, y hombre libre, agitarme en una sociedad de verdugos y de esclavos"⁷⁶.

La rebeldía, al menos en su dimensión teórica o volitiva, ya que no siempre práctica, fue también actitud

⁷² Ibidem.

⁷³ R. B., "El duelo", O.C., p. 299.

⁷⁴ R. B., "La regla", O.C., p. 48.

⁷⁵ R. B., "De estética", O.C., p. 335.

⁷⁶ Cit. por Allen W. Phillips, Alejandro Sawa. Mito y Realidad, op. cit., p. 309.

común entre los noventaiochistas. Baroja, por ejemplo, se autotitula así:

"No soy anarquista, y no lo digo porque tenga miedo a la palabra, sino porque siento demasiado la fuerza de mis instintos egoístas para llamarme de esa manera. Soy un Individualista rabioso, soy un rebelde; la sociedad me parece defectuosa porque no me permite desarrollar mis energías, nada más que por eso."⁷⁷

Esa rebeldía individual, que recibió con frecuencia la denominación de "anarquismo literario", generó todo un estilo ético y estético entre los jóvenes intelectuales de fin de siglo.

La necesidad de la rebeldía personal es, para Barrett, una exigencia casi ontológica, cimentada en la esencia misma del tiempo y del devenir, e incrustada en el foco de la lucha entre el bien y el mal, aspectos que, como más adelante veremos, se corresponden muy estrechamente:

"Hay que lanzar las ideas nuevas contra las viejas ideas; hay que conspirar contra el pasado, y barrer los fantasmas. Estamos en camino. El mal persiste siempre detrás de nosotros, como una manada de lobos que aullan. Detenerse es morir."⁷⁸

Y no se trata tan sólo de una opción teórica, varada en el especulativo mundo de las ideas. La biografía de Rafael Barrett demuestra a las claras una coherencia plena entre su vida, su acción y su pensamiento. El carácter y la personalidad de Barrett son un modelo casi arquetípico del individuo rebelde. Así lo entiende uno de sus primeros comentaristas, Alvaro Yunque, quien califica a Barrett como "un rebelde, un inadaptado"⁷⁹. Opinión y calificativos que comparte y suscribe Augusto Roa Bastos:

"Más que un predicador político o un moralista práctico que predicó con su acción y con su obra, fue un rebelde visionario, un obrero infatigable de ese afán redencionista que marcó su alma a fuego y la volvió incandescente."⁸⁰

⁷⁷ Pío Baroja: "Gorki", en La Revista Blanca, No. 82, Madrid, 1900.

⁷⁸ R. B., "El valor", O.C., p. 624.

⁷⁹ Alvaro Yunque, Barrett, su vida y su obra, Claridad, Buenos Aires, s.f. (hacia 1927), p. 29.

⁸⁰ Augusto Roa Bastos, Prólogo a D.P., p. X.

Bohemios, dandis y rebeldes

Al menos en tres de los testimonios directos de mayor peso, el joven Barrett es caracterizado como un "dandy": Maeztu y Díaz Pérez, como ya vimos, lo hacen con referencia al ambiente madrileño previo a 1903, y asimismo Alfonso de Laferrere⁸¹ desde la Asunción de los años 1905 y 1906. El propio Barrett parece coincidir en esa imagen de su juventud, cuando afirma que "yo era un majadero, Angelina, figúrese que me imponía por mi elegancia"⁸².

El dandismo como modelo literario y vital de fin de siglo es analizado con penetración por Hinterhäuser⁸³ quien pasa lista a los casos más destacados, desde Brummel hasta Byron, Oscar Wilde y Barbey d'Aurevilly, pasando por Valle Inclán, D'Annunzio y Baudelaire; y señala sus relaciones con la rebeldía, ya que el dandí asume una "actitud de protesta ante la sociedad"⁸⁴. Sin embargo esa rebeldía del dandi no va más allá de ciertos aspectos estéticos y superficiales; su propia existencia se basa en la condición insoslayable de su aceptación por los demás. En ese punto el dandi se diferencia del bohemio: el dandi vive en el éxito social y el bohemio en el fracaso. Ambos coinciden, no obstante, en la rebeldía frente a las formas sociales y en el hecho de dar contenido estético a cada uno de los actos de su vida cotidiana. Tanto en el dandi como en el bohemio el genio vive produciendo una obra que se identifica con el propio individuo y que se manifiesta en los actos "geniales" que destacan su comportamiento en medio de la amorfa generalidad social.

Hace Hinterhäuser muy interesantes observaciones con referencia a la condición social del dandi. Como el hecho de que "la mayoría son aristócratas; unos víctimas de la decadencia social de su clase, otros en vías de un nuevo resurgimiento"⁸⁵, lo que, en el caso de Barrett, es de exacta aplicación. Asimismo, relaciona el fenómeno con un

⁸¹ Vid. Alfonso de Laferrere, "La levita de Barrett", en La Nación, Suplemento Artes-Letras, Buenos Aires, 19 de Diciembre de 1943.

⁸² En Cartas Intimas, op. cit., p. 80.

⁸³ Vid. Hans Hinterhäuser, op. cit., p. 67 y ss.

⁸⁴ Idem., p. 72.

⁸⁵ Idem., p. 71.

momento de crisis social en el que "la democracia no es aún omnipotente y la inseguridad y envilecimiento de la aristocracia todavía no son generales"⁸⁸. Señala igualmente el frecuente carácter eróticamente ambiguo del dandi, particularmente explícito en el caso de Baudelaire y de Oscar Wilde.

EL BARRETT INICIAL Y LA JUVENTUD ESPAÑOLA DEL FIN DE SIGLO

Con los elementos de juicio hasta aquí manejados, podemos ya caracterizar a Rafael Barrett, antes de viajar a América, como un joven claramente identificado con las actitudes intelectuales propias de la inquieta juventud española de fin de siglo. Y en especial con los grupos más próximos al entorno de lo que más tarde sería la Generación del 98.

La similitud en los presupuestos filosóficos, unida a la relación personal (referida en el capítulo biográfico) entre Barrett y varios miembros destacados de esa generación, no dejan el menor resquicio a la duda.

Podemos afirmar, pues, que Rafael Barrett, en España, fue un joven del 98. Y que, de no haber emigrado a América, con toda probabilidad sería hoy día un nombre más entre los de esa generación.

Barrett compartió con ellos, no sólo la vida cotidiana de la heroica y destartalada bohemia madrileña, sino también las actitudes críticas, los ideales heroico-románticos, la voluntad de superación personal, el deseo de renovación (social, ética, estética y política), y la conciencia del esfuerzo necesario para lograrlo.

Aunque la inclusión de Barrett en los grupos de "jóvenes noventaiochista" se sigue con evidencia más que suficiente de los datos hasta ahora presentados, no obstante, debemos hacer referencia también a otros elementos que apoyan y refuerzan esa conclusión más categóricamente aún si cabe.

Concretamente, pasaremos revista en este apartado a algunos testimonios escritos hacia finales o principios de siglo por personas que vivieron los ambientes intelectuales de aquellos años como protagonista directos y destacados.

⁸⁸ Ibidem.

Frente a la mayor elaboración y perspectiva de los estudios posteriores, estos testimonios directos tiene el indudable valor de ofrecernos la visión viva de cómo la sociedad sintió e interpretó en su momento la acción y las propuestas teóricas de aquellos grupos de jóvenes.

La asombrosa similitud entre estas descripciones y los rasgos hasta ahora analizados en el perfil inicial del pensamiento de Rafael Barrett, habla por sí sola; y será innecesario sobreabundar en comparaciones que resultarían redundantes.

Testimonio de Pío Baroja

En un interesantísimo artículo titulado "La Generación de 1870"⁸⁷ Baroja describe, con su peculiar agudeza, las características de la que hoy conocemos como "Generación del 98", ya que Baroja toma como referencia la fecha media de nacimiento⁸⁸ de sus integrantes.

Entre otras cosas, dice Baroja:

"Los caracteres morales de esta época fueron: el individualismo, la preocupación ética y la preocupación de la justicia social, el desprecio por la política, el hamletismo, el anarquismo y el misticismo. Las teorías positivistas estaban ya en plena decadencia y apuntaban otras ideas antidogmáticas.

En política se marchaba a la crítica de la democracia, se despreciaba el parlamentarismo por lo que tiene de histriónico y se comenzaba a dudar tanto de los dogmas antiguos como de los modernos. (...)

Con relación a las ideas religiosas y políticas se empezó a creer que todo lo profesado sinceramente y con energía estaba bien.(...)

Muchas acusaciones y reproches se hacen a esta generación, algunos justos, otros absurdos; uno de ellos es el de pesimismo.(...)

⁸⁷ Pío Baroja, Entretenimientos, Caro Raggio, Madrid, s.f. (hacia 1920), p. 153.

⁸⁸ Dice Baroja: "La generación nacida hacia 1870, tres o cuatro años antes o tres o cuatro años después".

Valle Inclán (n. 1866) y Unamuno (n. 1864) marcan el límite de los más viejos. El más joven del grupo es Antonio Machado, nacido en 1875. (Barrett es tan sólo un año más joven que Machado).

Otro reproche a la generación ha sido su tendencia apolítica. (...) como si en esa época lejana de la guerra de Cuba, los políticos viejos hubieran dejado intervenir en la cosa pública a los hombres de veintitrés y veinticuatro años.⁸⁹ (...)

Esta generación nuestra, acusada de muchas flaquezas imaginarias, padeció, a consecuencia de su manera de ser, un vicio, que tuvo una denominación completamente expresiva: la golfería. (...) se desarrolló, principalmente en Madrid, una bohemia áspera, rebelde, perezosa, maldiciente y malhumorada. (...)

A la pereza, al alcoholismo, a la maledicencia y a la inutilidad para vivir ordenadamente se unió el misticismo por el arte y esa rebeldía cósmica que venía en el aire con la tendencia anarquista. Se formaron tipos decadentes, que duraron poco, porque fueron muriéndose alcohólicos y tuberculosos en los rincones.

Se puede decir de esta generación de 1870 que, si hizo daño, se lo hizo principalmente a sí misma. (...)

Si algo desacreditó a esta generación fue su tono agresivo. (...) No creo que deba chocar ese tono. El tono de los escritores entonces jóvenes es el tono de los rechazados."⁹⁰

Homosexualismo: Hemos dejado a propósito para analizar aparte, el epigrafe en que Baroja trata este punto.

"Otro reproche que se hizo a esta generación fue que en ella se daba con más frecuencia que en las anteriores" el homosexualismo; esa acusación ridícula se acentuó y con la natural pedantería española se llegó a decir que el instinto sexual normal era una cosa rara en el tiempo. Según López Silva y sus amigos, esteta era sinónimo de pederasta; esta insólita opinión de un buen burgués, tenedor de libros, tuvo algún crédito. (...)

La cuestión tiene poco interés, pero conviene aclararla e impedir que sirva de arma de combate a

⁸⁹ Veintidós años tenía Barrett en 1898.

⁹⁰ Pío Baroja, "La Generación de 1870", en Entretenimientos, op. cit., pp. 153 a 159.

los buenos burgueses, a los tenedores de libros y a los horteras."⁷¹

El evidente enfado de Baroja ante esta acusación, demuestra que hubo de ser bastante utilizada como "arma de combate" para intentar desacreditar a los jóvenes intelectuales del momento cuando molestaban. Y eso es exactamente lo que ocurrió con Rafael Barrett.

Es un dato más que apoya la pertenencia de Barrett a estos grupos. Y, además, confirma la suposición adelantada en el capítulo biográfico de que se recurrió a un tópico generacional para desplazarle de los altos círculos sociales.

Por si la opinión de Baroja pudiera estar viciada de subjetivismo, tres estudios recientes confirman que el tema de la homosexualidad estaba latente en el ambiente intelectual y artístico de fin de siglo.

Uno es el de Giovanni Allegra sobre el Modernismo español⁷² en el que dedica al tema el capítulo titulado "Andrógynos y mancebos".

El segundo es el libro de Hans Hinterhäuser⁷³ en el que se constata el gusto por la ambigüedad, simbolizado en los centauros y otros seres biformes.

Y el tercero es el de Lily Litvak, que contiene las siguientes constataciones:

"La exaltación de la homosexualidad no estuvo ausente en la Belle Epoque. El término fue introducido por primera vez en 1869, y entre 1898 y 1908 se publicaron más de 100 obras relacionadas. Havelok Ellis considera que por aquella época había entre un dos y un cinco por ciento de homosexuales en la población masculina de Europa. La legislación era totalmente represiva, pero aún así la homosexualidad masculina acrecentaba. (...)

El homosexualismo era considerado muchas veces como un "art de vivre" particularmente refinado. Además, se estaba en la compañía de grandes nombres: Rimbaud, Verlaine, Montesquieu, Lorrain, Wagner, Whitman. Darío se proclama con Hugo fuerte y con Verlaine ambiguo. (...) La pederastía se convirtió en signo de distinción que equivalía a poseer un

⁷¹ Ibidem.

⁷² Vid. Giovanni Allegra, op. cit.

⁷³ Hans Hinterhäuser, op. cit., p. 149 y ss.

espíritu superior que no se satisface con la sexualidad ordinaria, asqueado por la fornicación grotesca con el sexo opuesto."⁷⁴

Estos estudios actuales vienen a sumarse al testimonio del momento que encontrábamos en el artículo de Díaz-Pérez titulado "De estetismo. Androginismo literario". En el mismo se analiza (y critica) la generalizada falta de virilidad de la moda artística, partiendo de la cuasi sinonimia en el uso entre los términos "esteta" y "homosexual"⁷⁵.

Testimonio de Pompeyo Gener

En un escrito titulado "Los filósofos de la vida ascendente" y publicado en 1897, Pompeyo Gener, tras pasar revista a la situación intelectual española de los últimos años, describe con rasgos muy vivos la aparición de nuevas ideas entre los grupos jóvenes que surgían en aquellos momentos.

"¡Viva el emperador! Este es hoy el grito de la moderna tendencia. Después de la renunciación, la apoteosis de la voluntad. Nada de decadencias, nada de misticismos. Todo vida, vida ascendente, intensiva, extensiva y predominio del genio. (...) La humanidad debe ser representada por los superhombres, por los genios. He aquí el nuevo programa. (...)

Hoy la perquisición de los grandes hombres, es el delirio de la juventud en los países cultos de Europa; la ocupación más seria de la virilidad. (...) Se busca, se anhela, se desea la nueva aparición de un tipo superior del hombre. La fe en una escala jerárquica natural se impone sin que signifique dominio ni opresión. (...)

Una de dos: o la humanidad produce el superhombre, una raza superior, altruista, de filósofos artistas-dominadores, o va a retrogradar y a desaparecer de la Tierra. (...)

⁷⁴ Lily Litvak, Erotismo fin de siglo, Antoni Boch, Barcelona, 1979, pp. 155 y 156.

⁷⁵ Vid. Viriato Díaz-Pérez, "De estetismo. Androginismo literario", en El País, Madrid, 16 de Octubre de 1901.

Se dirá que esto conduce a una nueva aristocracia: la del genio. Aristocracia no, nada de castas, de categorías cerradas, ni de mandos imperativos. La humanidad ya no los quiere. Aristia sí, y más aún, Aristarquía. La arquitectura social y moral al mundo deben de dársela los que sean por naturaleza arquitectos (o arcontes). (...) Necesítanse espíritus originales y potentes, hombres geniales, de una conciencia inteligente y fuerte, basada en el superior criterio de la vida, para hacer evolucionar el sentido moral, que aún corresponde a un pasado teológico. (...)

Con vastas experiencias de alta civilización y cultura, se llegará a destruir el reino de la preponderante mediocridad y del azar, tal como ha existido hasta hoy en la historia."⁹⁶

Testimonio de Nicolás Salmerón

Aunque sea ya una reiteración innecesaria, no podemos dejar de citar brevemente la coincidencia de Nicolás Salmerón con los testimonio de Baroja y Gener en la exposición del panorama de la juventud de fin de siglo.

La breve descripción tiene el particular interés de provenir del "bando contrario". Salmerón es convencido racionalista y, como tal, su opinión es de censura hacia esas tendencias de los nuevos movimientos intelectuales.

"Los jóvenes del momento se tienen por furibundos anarquistas, proclaman la soberanía del "yo", arremeten contra los "viejos moldes", tienen en sus almas de creyentes rebeldías de ateo, sueñan con Ibsen, repiten las frases "profundas" de Nietzsche, adoran a Tolstoi, glorifican a Wagner."⁹⁷

Como indicábamos al principio de este apartado, basta comparar estas descripciones con las ideas contenidas en los primeros escritos de Barrett para que se nos haga patente su indudable pertenencia a esos jóvenes grupos

⁹⁶ Pompeyo Gener, "Los filósofos de la vida ascendente". Recogido por Diego Núñez, El darwinismo en España, op. cit., pp. 323 a 331.

⁹⁷ Cit. por Clara Lida en "Literatura anarquista y anarquismo literario", Nueva Revista de Filología Hispánica, Núm. 2, Tomo XIX, México, 1970, p. 362.

pensantes de la España finisecular.

Hay, además, otras similitudes de las que no aparecen evidencias en esta primera etapa, pero que irán surgiendo en el análisis posterior de su obra.

OTROS ASPECTOS DEL PERFIL INICIAL

Republicanismo militante

Con motivo de la polémica en la prensa madrileña acerca del duelo y de las noticias sobre el falso suicidio de Barrett, habíamos señalado los indicios de actitudes ideológicas de fondo. Encontrábamos una bien definida línea divisoria entre los diarios que en sus informaciones eran proclives a defender la autoridad de los tribunales de honor, y aquellos otros que atacaban y criticaban su vigencia. Estos últimos son precisamente los órganos que responden a ideologías progresistas.

Asimismo, resultaba llamativo que en el tratamiento de las erróneas informaciones sobre el suicidio de Barrett, se evidenciaron dos actitudes tan dispares: de un lado los periódicos que dan noticia del suicidio y no aclaran más tarde el error, y del otro los que, por el contrario, no informaron de la falsa noticia y sí publicaron en cambio el desmentido de la misma. Esas dos diferentes actitudes informativas se daban, además, en correspondencia con la ideología de los medios. La primera aparece en los diarios conservadores, y la segunda en los progresistas.

Todo ello, hacía conjeturar una toma de postura política con respecto a los temas señalados, que probablemente sería un reflejo de la propia posición ideológica de Rafael Barrett.

Los nuevos datos obtenidos de la prensa bonaerense confirman con bastante seguridad aquellas sospechas de que en todos los incidentados conflictos entre Barrett y la alta sociedad madrileña pudieran haber existido cuestiones políticas de fondo, o cuando menos complementarias. Es así que con respecto a los sucesos de Madrid, Barrett dice:

"...el compañero Fuentes estuvo a mi lado en

aquella campaña ridícula de los aristócratas contra Lerroux y contra mí."⁹⁸

Ricardo Fuentes, periodista de ideología próxima al socialismo, era el director del diario *El País*, órgano republicano progresista, y el único medio que, en la pluma de Maeztu, asumió la defensa de Barrett.

Por otra parte, hemos visto ya que al poco tiempo de su llegada a Buenos Aires, Barrett aparece como secretario de la Liga Republicana.

Su comprometida actuación política pro-republicana se comprueba también en un caso al menos. Se trata de uno de los primeros artículos que escribe en suelo argentino⁹⁹ y con el que participa abiertamente en la campaña electoral a favor del candidato de la Liga, José María Niño.

Poco después, en medio de la polémica del duelo bonaerense, confirma su adscripción a las filas más avanzadas del liberalismo:

"Soy un soldado de la libertad, y aquí, como en todas partes, estampo y firmo lo que pienso. Jamás ocultaré a nadie la verdad.

La verdad para los demás, y la verdad para mí. Y sobre la verdad no hay más que un juez irrevocable: el pueblo, mi única conciencia."¹⁰⁰

Coincidentemente con sus convicciones republicanas, las críticas de Barrett a la monarquía (y concretamente a la monarquía española) son, ya desde sus primeros artículos, implacables. La inmunidad jurídica de los actos reales es, para Barrett, equivalente a la irresponsabilidad de un demente. La prerrogativa de no justificar sus acciones coloca a los monarcas en un plano cuasi-divino. Dice Barrett con ironía que "la inteligencia real ha de copiarse de la inteligencia divina, incomprensible y misteriosa"¹⁰¹.

Su opinión sobre la monarquía española es rotunda y lapidaria:

⁹⁸ R. B., "Un asunto de honor (II)", en El Correo Español, Buenos Aires, 28 de Abril de 1904, (inédito).

⁹⁹ Vid. R. B., "José María Niño", en El Correo Español, Buenos Aires, 9 de Diciembre de 1903, (inédito).

¹⁰⁰ R. B., "Un asunto de honor (I)", en El Correo Español, Buenos Aires, 27 de Abril de 1904, (inédito).

¹⁰¹ R. B., "El rey reza", en El Correo Español, Buenos Aires, 31 de Enero de 1904, (inédito).

"Pero ¿qué no han hecho los reyes de España? ¿de qué daño no han sido causante y explotadores?"¹⁰²

No es extraño, por tanto, que cuando Barrett trata en sus artículos las figuras de Alfonso XII y Alfonso XIII (y lo hace en diversas ocasiones) sea para pintarlas con los tonos más negativos.

La institución monárquica en cualquiera de sus formas es blanco predilecto del desprecio y la ironía en la pluma de Barrett. Los reyes de España, el Zar Nicolás de Rusia y el rey Leopoldo de Bélgica, son algunos de los personajes que ataca con mayor virulencia.

Liberalismo avanzado

En el primer artículo conocido¹⁰³ que Barrett escribe desde Paraguay, como corresponsal de un diario argentino, describe la revolución liberal que en esos momentos se estaba produciendo en el país con marcados acentos de simpatía hacia el bando revolucionario. Incluso su retrato de la situación parecería casi corresponder a una película de buenos y malos en la que los buenos son los liberales.

Igualmente, en los primeros textos que publica en los diarios asuncenos, manifiesta una actitud claramente favorable a la actuación de los partidos políticos. Dice, por ejemplo, que el partido "es la armadura interna que sostiene el presente y protege el porvenir. Es la expresión de la armonía nacional. Es el más elevado símbolo de la civilización"¹⁰⁴. Y manifiesta su admiración en concreto por el partido republicano de Combes, al que considera muy superior al "partido centralista alemán, devorado por el socialismo"¹⁰⁵.

En su concepción primaria de la política, Barrett expresa manifiestamente sus convicciones liberales avanzadas cuando señala su preferencia por "los pueblos nuevos que nacen a la vida política limpios de la funesta herencia aristocrática y clerical que se adhiere aún,

¹⁰² R. B., "La visita del rey a los republicanos", en El Correo Español, Buenos Aires, 3 de Abril de 1904, (inédito).

¹⁰³ R. B., "La revolución de 1904", en El Tiempo, Buenos Aires, 22 de Noviembre de 1904, (inédito).

¹⁰⁴ R. B., "Partidos políticos", en El Diario, Asunción, 30 de Mayo de 1905, (inédito).

¹⁰⁵ Ibidem.

semejante a una costra, a la carne sin cicatrizar de algunas naciones europeas"¹⁰⁶.

Denuncia social

Desde sus primeros escritos, Barrett asume ya posturas críticas bien definidas en denuncia de la injusticia, la desigualdad, y la opresión.

Aparentemente, esto podría entrar en contradicción con la premisa de la desigualdad entre los hombres ya señalada. Esta difícil combinación entre aristocratismo intelectual y deseo sincero (e incluso compromiso serio) por la igualdad social fue común entre los jóvenes del 98. Abellán constata "la filiación radical, y en muchos casos revolucionaria, de los cuatro noventayochistas antes citados: el anarquismo literario de Azorín, la protesta social y la denuncia de la injusticia en Baroja, el socialismo de Maeztu y el marxismo de Unamuno. Actitudes que en todos ellos llevaron deseo de 'intervención social'"¹⁰⁷.

Barrett, por su parte, deslinda expresamente dos tipos de desigualdades: la natural y la social.

"La injusticia de las civilizaciones prolonga la injusticia fundamental de la especie. Por el único crimen de nacer, unos nacen débiles y otros robustos; unos bellos y otros repugnantes.(...) Nosotros hemos añadido algo a todo eso: por el único crimen de nacer hemos conseguido que unos nazcan esclavos y otros reyes; unos con el sable y otros bajo el látigo."¹⁰⁸
Y si la desigualdad esencial de la naturaleza es algo inevitable y que ha de ser aceptado como un hecho, la injusticia social es responsabilidad exclusiva de la colectividad humana, ya que "nosotros la hemos hecho así. Sobre todos nosotros cae la infamia y la miseria de los pisoteados"¹⁰⁹.

Este segundo tipo de injusticia es, para Barrett, inadmisibile. Ha de ser denunciado, combatido y, finalmente,

¹⁰⁶ R. B., "La verdadera política", en El Diario, Asunción, 26 de Enero de 1905, (inédito).

¹⁰⁷ José Luis Abellán, Sociología del 98, op. cit., p. 27.

¹⁰⁸ R. B., "La justicia", D.C., p. 40.

¹⁰⁹ R. B., "Miserias", en El Correo Español, Buenos Aires, 20 de Noviembre de 1903, (inédito).

superado. En los últimos meses de 1906, al final de la etapa que estamos analizando, los artículos de Barrett manifiestan ya la afirmación de esta línea de denuncia que será esencial en su pensamiento posterior:

"Nuestra justicia obra porque es esencialmente injusta. Se apoya en la fuerza armada. Su prestigio es la obediencia de los que no tienen fusil. Su misión es conservar el poder a los que lo gozan. Su objeto defender la propiedad. ¿Por qué indignarse de la venalidad de los magistrados? Ceden a la energía soberana según la cual está organizada la humanidad moderna: el oro. Emplean en su pequeño mundo el espíritu universal. Cuando se acerquen siglos mejores corromperemos los tribunales por medio de nobles ideas y hermosas metáforas."¹¹⁰

La indignación contra la injusticia y, a la vez, el sufrimiento del que la soporta, son para Barrett acicates que espolean las grandes transformaciones históricas, de las que toma como modelo la Revolución Francesa:

"Sólo los idiotas y los dioses viven sin sufrir. Pero el dolor, eterno padre de la esperanza, es optimista. (...) El dolor es la necesidad, la voluntad desesperada de la marcha hacia adelante. Son los pueblos pisoteados los que se ponen de pie. Es la carne rajada a latigazos la que levanta las Pirámides y toma la Bastilla."¹¹¹

Lucha de clases. Trabajo y capital

Al lado de tan contundente postura crítica con respecto a las injusticias humanas (que preanuncian al escritor comprometido con las luchas sociales), resulta palpable que el joven Barrett ha asimilado ya los conceptos económicos básicos que caracterizan el método de análisis propio del socialismo científico.

En primer lugar, la antítesis capital-trabajo.

El capital es, para Barrett, un "monstruo inerte y sin sangre ni ideas"¹¹² que, mediante la técnica y las

¹¹⁰ R. B., "La justicia", O.C., p. 40.

¹¹¹ R. B., "A propósito de 'Ignacia'", O.C., p. 579.

¹¹² R. B., "A los inmigrantes españoles", en El Correo Español, Buenos Aires, 13 de Enero de 1904, (inédito).

máquinas, convierte al obrero en una triste herramienta cada vez más anticuada.

La clase obrera va siendo empujado por la fuerza de los intereses del capital hacia una situación ideal (para el capitalismo) en la que su función sería la de "un inmenso rebaño cuya misión es producir por un mínimo de salario y consumir por un máximo de precio"¹¹³.

A raíz de la tensión entre trabajo y capital, la realidad básica de la dinámica social se traduce en lucha de clases. Barrett analiza el fenómeno de la lucha de clases desde un enfoque que otorga atención preferente a su dimensión ética:

"El pobre odia al rico. Lo odia con toda la amargura de su humillación, con toda la desesperación de su hambre, con todo el veneno de su envidia. (...) Ese odio es fundamental, y existirá siempre. ¿Cómo no creer que irá aumentando? (...) el mundo, en su movimiento vertiginoso, aglomera en dos moldes enormes la riqueza del rico y la pobreza del pobre, polarizando la humanidad, galvanizándola con un odio irreductible."¹¹⁴

No observa Barrett perspectivas inmediatas de que el estado de lucha y tensión social pueda remitir o solucionarse por el momento, y confiesa su convicción de que, hoy por hoy, "el pobre continuará atacando con todas las fuerzas de su odio, y el rico defendiéndose con todas las fuerzas, muy superiores, de su poder político y su organización como clase"¹¹⁵.

Sin embargo, Barrett entiende que esa tensión contenida en la lucha de clases es una especie de equilibrio inestable. Y presupone que, a la larga, habrá de producirse una definición hacia uno u otro lado. Esa futura definición ocurrirá "algún día, cuando llegue para la república, como para los demás pueblos, el instante en que el contingente del abismo se apodere de la civilización, o se resigne a ser una especie domesticada"¹¹⁶.

Ante esa disyuntiva, pareciera que Barrett no se anima todavía a tomar partido definido, o tal vez pretende

¹¹³ R. B., "La ley de residencia", art. cit., (inédito).

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Ibidem.

mantenerse en una imposible actitud imparcial de intelectual diletante, como si fuera un espectador no comprometido directamente en el problema.

Al menos, esa es la impresión que se obtiene de sus primeros escritos. Especialmente (aparte de los ya citados) del artículo titulado "GLOSA", en el cual comenta la huelga de los mineros franceses como consecuencia de la catástrofe de Cullieres. En este texto Barrett manifiesta una clara simpatía hacia el pueblo, los proletarios, los trabajadores, si bien se trata de una actitud más bien compasiva y movida por un cierto sentimiento paternalista. Sin embargo, a la hora de establecer conclusiones, parece inclinarse por un principio de "defensa social", es decir por la necesidad de conjurar el peligro de la revolución que se viene, incluso con actitudes drásticas si son necesarias:

"¿Encadenaremos definitivamente a los titanes que nos sirven? ¿Lograremos hacer inútiles los esclavos gracias a un colosal descubrimiento físico? En todo caso, la humanidad ha de estar dispuesta a todos los sacrificios para salvarse. Ha de olvidar todo sentimentalismo y toda cobardía. Ha de ahogar en ella toda fe, excepto la fe en la ciencia."¹¹⁷

No obstante, las afirmaciones de Barrett en este tema no llegan a ser lo suficientemente categóricas durante el período inicial que estamos analizando. Siempre parece que quiere dejar la perspectiva de una opción abierta en la que sólo cabe el análisis, y no predeterminaciones ideológicas. Incluso, muchas veces nos queda el resquicio de la duda, ya que por momentos sospechamos que sus palabras están dictadas desde la más sutil de las ironías:

"Conviene que la herramienta del progreso esté en buen estado, hábil y afilada. Lo que no conviene es que se convierta en un arma temible. Conviene que nuestros esclavos sean robustos, lo que no conviene es que lo sean tanto que ambicionen mudar su condición de esclavos. Una semana de paro general sería tan funesta como una larga guerra. En la precipitación con que borramos los antiguos privilegios reales, nobles y eclesiásticos, quizá hallamos cometido una gran torpeza al manumitir las masas, y sobre todo al enseñarlas a leer."¹¹⁸

¹¹⁷ R. B., "Glosa (III)", en Alón, Asunción, 24 de Marzo de 1906, (inédito).

¹¹⁸ Ibidem.

Si algunas de estas frases parecen corresponder a una postura abiertamente opuesta a cualquier opción liberadora de las clases oprimidas, en cambio, otros textos del mismo tiempo indicarían todo lo contrario:

"El irritante espectáculo de la fortuna ajena no se aparta un segundo de su vista, ni de su mente la idea de que la cárcel y las bayonetas son el único obstáculo a su odio. Cristo es mentira y el Paraíso está desalquilado. Los que lloran perdieron su bienaventuranza y lloran sin consuelo. Ya no hay probabilidad de una venganza de ultratumba. Es preciso vengarse aquí abajo y hacer efectivos los derechos modernos."¹¹⁷

En síntesis, acerca de este punto sólo podemos obtener de los textos conocidos la conclusión cierta de que Barrett conoce y maneja ya en esta primera época los conceptos y las categorías sociales y económicas características del socialismo científico. En cuanto a su toma de posición al respecto, la única afirmación no aventurada es que todavía no ha adoptado una definición clara. Lo que sí resulta constatable es la complejidad de sus observaciones, a veces aparentemente contradictorias, fruto probablemente de la gran variedad de enfoques que maneja como consecuencia de la diversidad y riqueza de su formación intelectual.

Alegato contra la ciencia positiva

El componente irracionalista, característico de todo pensamiento romántico, está en la base de un curioso alegato del joven Barrett contra la ciencia.

La ciencia, en tanto normativa que impone la aceptación obligatoria de sus reglas y leyes, se opone a la creación, a la imaginación y a la libertad de las energías interiores. Desde este punto de vista, Barrett repudia la imposición y la homogeneidad que la expansión del conocimiento científico va ocasionando, con las siguientes expresiones:

"Fe es creer lo que no vimos, y mayor fe, es decir, mayor energía interior, creer lo contrario de lo que vimos.

Por desgracia, las corrientes modernas son otras. La conformidad de la razón con la realidad objetiva,

¹¹⁷ Ibidem.

conformidad de donde ha salido la ciencia actual, patentiza la decadencia. La temperatura de nuestra alma baja al nivel de la temperatura exterior. De mamíferos descendemos a peces. Somos esclavos del hecho y obedecemos a la física y a la química con la docilidad de un cadáver en descomposición."¹²⁰

"...la helada divinidad de los tiempos modernos, la ciencia, no favorece más que al rico. También ella es partidaria del orden y de las instituciones."¹²¹

Es cierto que no sería nada rara una postura anti-científica en un pensador finisecular. Incluso ello identificaría de nuevo a Barrett con el ambiente "noventaiochista", ya que es indudable que todo el movimiento de carácter vitalista e irracionalista de fin de siglo (que afecta fuertemente al 98) presenta una clara vertiente de rechazo a la omnipotencia científica, como constata Abellán¹²². Y, coincidentemente, el "modernismo" afirma su gusto por lo mágico y misterioso frente a lo comprobable y positivo.

Sin embargo, en el caso de Barrett, es preciso no interpretar con demasiada generalidad estas expresiones. Barrett no está realizando propiamente una crítica general al método científico, sino más bien un alegato concreto a un aspecto muy específico, como es el carácter sistemático y normativo de la ciencia.

Barrett posee una muy sólida formación científica, y si bien por su formación joven en España pudo compartir ciertas posturas anticientíficas presentes en el ambiente, a lo largo de toda su obra posterior manifiesta (como se verá) una valoración muy positiva con respecto al conocimiento científico. Incluso llega a compartir esa especie de "divinización" de la ciencia, frecuente también en el pensamiento de fin de siglo.

Entendemos que este específico alegato contra la fría normatividad científica, se explica por dos motivos:

A) El fuerte componente romántico-irracionalista del pensamiento inicial de Barrett, sensiblemente influido por Nietzsche, que le hace dar valoración preferente a los

¹²⁰ R. B., "Sacrificios humanos", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 298.

¹²¹ R. B., "La ley de residencia", art. cit., (inédito).

¹²² Vid. José Luis Abellán: H.C., vol. 5/II, p. 14.

factores extra-lógicos (intuitivos, emotivos, o pasionales) frente a los estrictamente racionales.

B) La crítica al mecanicismo positivista: Es éste un rasgo constante de todo el pensamiento de Barrett. Y si bien en estos primeros escritos no aparece aún explícito, es evidente que el alegato afecta específicamente a aquellas teorías que resaltan los aspectos más mecanicistas de la ciencia y niegan o minimizan el aspecto creativo de la investigación y del método científico.

II. TEMATICA "NOVENTAIOCHISTA" EN BARRETT

La inclusión de Barrett entre la "juventud del 98", establecida en el análisis del perfil inicial, se refuerza más aún si cabe al considerar otros elementos de los que no tenemos constancia explícita en esa primera etapa, pero si posteriormente.

Más allá del límite temporal establecido para lo que hemos llamado el "Barrett inicial", hay una buena cantidad de temas que, siendo muy específicamente característicos (e incluso definidores) del 98 español, aparecen con notable similitud de tratamiento a lo largo de toda la obra de Barrett.

Cuestión terminológica previa: "juventud del noventaiocho"

En los apartados anteriores hemos venido usando ya con cierta frecuencia términos relativos a la llamada "Generación del 98", sin haber hecho hasta ahora las aclaraciones necesarias. Las cuestiones terminológicas son siempre peliagudas, y esa incómoda virtud del idioma que es la polisemia se nos aparece a cada paso con tanta mayor fuerza cuanto más complejo sea el campo semántico en cuestión. Trataremos, no obstante, de hacer en este inciso las más precisas observaciones posibles para mitigar en algo esa inevitable circunstancia.

A la hora de referirnos con la mayor exactitud al inquieto y dinámico ambiente de la juventud intelectual a la que Rafael Barrett perteneció en España y en la que le vemos plenamente integrado tanto por los detalles de su biografía como por los rasgos de su pensamiento inicial,

hemos topado con dilemas terminológicos en los que ha sido inevitable tomar determinadas opciones. Estas opciones asumidas no son necesariamente las únicas, ni siquiera estamos convencidos de que sean las mejores, sino sencillamente las que nos han parecido más convenientes o prácticas entre las aceptables en buen rigor.

Los dilemas surgían principalmente con respecto a la utilización del término "Generación del 98", ya de por sí impreciso, abarcante de expresiones disímiles, y, por tanto, susceptible de enfoques muy variados en sus determinaciones específicas. Cosa lógica, por cierto, dada la complejidad del concepto. Esa imprecisión del término se acrecienta dramáticamente si tenemos en cuenta que nos referimos particularmente a las etapas iniciales de ese grupo generacional, período en el que su configuración aún es incipiente y apenas se han decantado sus rasgos de identidad con respecto a otros grupos del momento. Con relación a Rafael Barrett, interesan específicamente los años de final y principio de siglo hasta los inicios de 1903, que son los de su vida en Madrid. Y en esas fechas, la más tarde llamada Generación del 98 está todavía en pañales; la edad media de sus integrantes no llega a los 30 años, y algunos de ellos apenas han visto publicada su primera obra. Recordemos que una de las primeras actitudes públicas asumidas por el incipiente grupo fue el llamado "manifiesto de los tres", firmado por Azorín, Baroja y Maeztu, en diciembre de 1901.

No podíamos, por otra parte, prescindir del término, ya que sería renunciar a la referencia ideológica fundamental de la época. El concepto de "Generación del 98" (ya muy aceptado, extendido universalmente y cargado de sentido a lo largo de todos los elementos sucesivamente aportados en su estudio), tiene la virtud que le confiere su propia historia y acumula en sí demasiadas referencias de todo tipo como para poder suplantarlo. Precisamente la complejidad de todo lo que el término pretende expresar intelectual, literaria, social e históricamente, es lo que origina su doble carácter: impreciso por un lado, pero de una riqueza conceptual insustituible, por el otro.

En resumen, la opción general en este aspecto ha sido la de utilizar el término en un sentido muy amplio, abierto, general y comprensivo; tanto que casi podría tomarse como su referente a todo el grupo humano que vive

la crisis de fin de siglo en España con espíritu joven y ánimo renovador.

Sería absurdo, por supuesto, entender este uso como una interpretación del término. No se trata de eso, ni roza de lejos el objetivo de este trabajo, ni siquiera nos lo hemos planteado. Se trata, estrictamente, de una necesaria aclaración terminológica.

Precisamente para evitar confusiones a este respecto, hemos preferido no usar apenas el término "Generación del 98", y hacerlo sólo cuando hay una referencia clara a la constitución ya madura del grupo, con lo que evitamos entrar en el problema conceptual de su delimitación y el consiguiente de la enumeración de sus integrantes.

Preferiremos, por lo general, utilizar los términos "juventud del 98", "fermento del 98", "grupos del 98", "noventaiochistas", "noventaiochismo" o simplemente "98" que nos parecen más significativos para el objeto de nuestro estudio, más apropiados para el sentido amplio a que nos hemos referido, y que trataremos ahora de precisar en lo posible.

Lo que se pretende abarcar con esos términos es nada menos que todo el espectro juvenil que protagonizó la efervescencia intelectual del final de siglo español orientándola hacia un determinado talante ideológico que finalmente encontrará su formulación más acabada en el pensamiento elaborado y expresado por los integrantes de la Generación del 98.

Es evidente que semejante espectro es variado, inestable y difuso, además de resultar materialmente imposible delimitar su alcance específico. Pero entendemos que es preferible en cualquier caso manejarnos dentro de estas condicionantes que son las de la propia complejidad de los hechos, y no empeñarnos en inventar cercados artificiales o ponerle cuadrículas esclerotizantes (sin duda muy prácticas y manejables) a una realidad particularmente móvil, dinámica, y cargada de gérmenes, como lo es la España finisecular. Por tanto, nos remitiremos a ciertos rasgos comunes que pueden aproximarnos a tan variado espectro.

Para empezar, esa juventud del 98 incluye a todos aquellos grupos que se sienten íntimamente afectados y reaccionan frente al cúmulo de circunstancias sociales que en España confluyen en la fecha de 1898, y que no son sólo las nacionales (tal vez las más visibles y graves)

aisladas, sino con el sentido que adquieren por su inclusión en el seno de la crisis intelectual europea de fin de siglo.

La actitud específica de estos grupos es de rebeldía y propuestas de renovación a fondo para todos los ámbitos de la vida social, política, artística, filosófica y moral. Ello supone ya la diferenciación con respecto a otras actitudes, y la identificación con una de las líneas ideológicas en que se divide la sociedad española en esos momentos. Para Diego Núñez esas líneas generales eran dos, diametralmente contrapuestas.

"Al menor pretexto de discusión intelectual, bien sea la polémica de la ciencia española o la del darwinismo, bien la definición de nuestra especificidad histórica, asomará enseguida una conciencia nacional típicamente desdoblada y dividida, en cuya polarización ideológica apenas se puede apreciar una ideología socialmente hegemónica y claramente conformadora de la estructura general del país."¹

Otro rasgo es la necesaria realización de algún tipo de actividades comunes entre los integrantes de los grupos aludidos. José Luis Abellán enumera algunas de ellas con referencia a los jóvenes de la Generación del 98.

"Asistieron a las mismas tertulias, publicaron en las mismas revistas y organizaron diversos actos de confraternidad en 1901, como la asistencia conjunta y entusiasta al estreno de *Electra*, de Galdós, una excursión a Toledo y la famosa visita a la tumba de Larra, que tan emotivamente nos han recordado Azorín y Baroja."²

Esta claro que la nómina de participantes en estos actos (cuya asistencia implicaba ya una definida adscripción ideológica) fue mucho más amplia que el corto número de los futuros integrantes de la Generación del 98.

En este grupo extenso y sin límites precisos, se generaron las ideas y las actitudes intelectuales que más tarde alcanzarán su más completa expresión en la obra madura de algunos de sus jóvenes integrantes (los Baroja,

¹ Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 19.

² José Luis Abellán, Sociología del 98, op. cit., p. 21.

Azorín, Machado, Maeztu, Unamuno, Valle-Inclán). A este fermento juvenil de la Generación del 98, es al que hace referencia Manuel Machado.

"Una 'elite' inteligente y fuerte, precursora de los renovadores puramente literarios y artísticos del 98, sentía ya acongojado su entusiasmo por algo así como el presentimiento de la gran catástrofe colonial y política (...) Vivía inquieta y desazonada. Vivía poco. Muchos acabaron jóvenes, víctimas de la bohemia a que los llevó su descontento y del alcohol en que ahogaron sus ansias de ideal: Sawa, Delorme, Paso. Otros cambiaron con los tiempos."³

No deben pasarnos desapercibidos en este texto dos detalles secundarios de interés. El primero es la constatación del carácter momentáneo y pasajero de ese espectro intelectual joven en el que muchos se malogran o desisten. Y el segundo es la característica muy común entre sus componentes de una muerte prematura. No es preciso reiterar que esta característica biográfica afecta de lleno a Rafael Barrett, pero sí señalar que la misma observación encontramos en un artículo de Deleito y Piñuela, quien ofrece un análisis muy particular del tema.

"Es necesario un estímulo que despierte la sensibilidad aletargada, algo que excite fuertemente el desequilibrado sistema nervioso de esta generación de neurópatas, que agota con eléctrica rapidez su vida mental y física entre los refinamientos del goce y el acicate del trabajo."⁴

Estos pocos rasgos hasta ahora enumerados nos permiten ir perfilando un espectro bastante más amplio en todos los aspectos que el habitualmente denominado Generación del 98. Con ello se responde a la dimensión real del asunto:

"Durante los años que van de la Revolución de Septiembre (1868) al desastre de 1989 se produce una crisis de la conciencia española en muchos sentidos

³ Manuel Machado, "Un año de teatro", Cit. por Rafael Pérez de la Dehesa, El grupo "Germinal": una clave del 98, Taurus, Madrid, 1970, p. 99.

⁴ José Deleito y Piñuela, "¿Qué es el modernismo? Y qué significa como escuela dentro del arte en general y de la literatura en particular", Revista Contemporánea, Madrid, Tomo CXXIV, Enero a Junio de 1902, p. 689.

más honda que la que ya un tanto rutinariamente se viene atribuyendo a la Generación del 98."⁶

Esa crisis de la conciencia española de fin de siglo se concretiza en una especie de tensión espiritual cuyos alcances son muy difícilmente delimitables, pero en la que confluyen los diversos movimientos intelectuales y artísticos, más estudiados y fácilmente definibles.

"Modernismo, 98, anarquía literaria, son sólo rótulos que expresan la intensidad de la búsqueda."⁶

El problema evidente es que no sería muy operativo para nuestro propósito un concepto grupal definido por "la intensidad de la búsqueda", por más que sea una expresión ajustada de la compleja y viva realidad del momento.

Pasando, pues, a aspectos más concretos, señalaremos que nuestros términos más utilizados ("Juventud del 98", "fermento de fin de siglo", "noventaiochismo") entendemos que incluyen también a los grupos inmediatamente anteriores a la Generación del 98 propiamente dicha. Grupos que comparten con ellos los rasgos antes señalados, además de la vida bohemia del Madrid finisecular, y que fueron en la mayoría de los aspectos el cimiento precedente en que se formaron y se apoyaron los futuros noventaiochistas. En los años que afectan a nuestro estudio todos ellos se encuentran todavía prácticamente amalgamados. La diferenciación como grupos distintos es un hecho posterior.

Estos grupos, a veces de vida efímera, que se hacen y deshacen por afinidades personales o por circunstancias del momento, han recibido nombres como "Generación del 90", o más abarcentes como "Gente Nueva", ninguno de los cuales ha tenido mucha trascendencia, pero el peso de su presencia en el momento es indudable.

"Hacia 1885 comenzó a formarse en Madrid un grupo de escritores que gustaban llamarse a sí mismos "gente nueva". Será el grupo puente entre las llamadas generaciones del 68 y del 98 (...) en sus publicaciones se dieron a conocer los 'jóvenes del 98'".⁷

⁶ Juan López Morillas, Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología, Ariel, Barcelona, 1972, p. 7.

⁶ Iris M. Zavala, Prólogo al libro de Alejandro Sawa, Iluminaciones en la sombra, Alhambra, Madrid, 1977, p. 10.

⁷ Jesús Rubio Jiménez, Ideología y teatro en España: 1890-1900, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, s.f. (1982), p. 133.

Algunos de los hombres que integrarían ese amplio espectro son, además de la nómina habitual del 98: Pompeyo Gener, Luis Bonafoux, José Nakens, Mariano de Cavia, Alejandro Sawa, José Zahonero, Delorme, Benavente, Paso, Dicenta, Amorós (Silverio Lanza), López Bago, Ciges Aparicio, Gabriel Alomar, Pedro Barrantes, Antonio Palomero, José María Salaverría, Ricardo Fuente, Ruiz Contreras, Ciro Bayo, Ricardo Baroja, Manuel Bueno, Eduardo Zamacois, Luis París. La lista no se acaba con ellos ni mucho menos, en realidad podría ampliarse casi indefinidamente. Pero esta breve enumeración nos sirve para precisar un poco más el concepto amplio de "noventaiochismo" que tratamos de definir en la medida de lo posible.

Pérez de la Dehesa advierte la presencia de estos grupos fermento (o cimiento) de la Generación del 98, cuando señala "la existencia de una generación intermedia entre la de la Restauración, y la del 98 y el modernismo"⁶.

Y el propio Maeztu reconoce la importancia precursora y casi magistral de estos grupos en algunos rasgos esenciales para la formación intelectual de los entonces jóvenes de la Generación del 98.

"No es virtud específica de la generación de 1898.

Ya la generación precedente -Sawa, Palomero, Fuente, Luis París- habían leído a Zola, Ibsen y Tolstoi en los cafés de Madrid."⁷

Modernismo: Además de los precedentes inmediatos, entendemos también implicado en ese "fermento del 98" al movimiento llamado "Modernismo", que suele diferenciarse del 98 por diversas razones principalmente estilísticas e ideológicas.

Si tomamos el término "Modernismo" en su acepción más amplia, como sinónimo de un cierto estado de conciencia que se produce con la crisis de fin de siglo, y que se caracteriza principalmente por su deseo innovador y su contraposición al "casticismo", es evidente que ese concepto coincide prácticamente con nuestros anteriores planteamientos.

⁶ Rafael Pérez de la Dehesa, El grupo "Germinal": una clave del 98, op. cit., p. 99.

⁷ Ramiro de Maeztu, Autobiografía, Editora Nacional, Madrid, 1962, p. 80.

La actitud radicalmente innovadora se expresó a veces en el término "anarquismo literario" que se utilizó, de hecho, casi como sinónimo del Modernismo. Así lo entiende Manuel Machado cuando define aquél movimiento como una evolución relativa "no sólo a la forma exterior, sino a la interior del arte. En cuanto al fondo, su característica esencial es la anarquía"¹⁰.

Esta acepción amplia del término "Modernismo" es la que encontramos en la autorizada interpretación de los más prestigiosos y profundos estudiosos del tema, comenzando por el propio Juan Ramón Jiménez:

"El modernismo es un movimiento envolvente. Las escuelas son parnasianismo, simbolismo, cubismo, impresionismo, etc. Todo cae dentro del modernismo, porque todo es expresión en busca de algo nuevo hacia el futuro. (...) ...es un movimiento general, es lo mismo en política, es lo mismo en sociología, es el momento en que la gente revisa la historia para ver qué puede aprovechar de lo antiguo y cómo se varían las ideas modernas."¹¹

En el mismo enfoque incide Valenti Fiol al afirmar que el Modernismo no es una escuela o doctrina, sino una "actitud" frente a aquello de lo que se quiere salir.¹²

Federico de Onís, por su parte, y desde idéntica perspectiva, llama la atención sobre la profundidad del movimiento modernista que no se limita a su más conocida vertiente estética, sino que alcanza también a la ciencia, la política, la religión y a todos los aspectos de la vida. Y lo pone en directa relación con toda la complejidad de la crisis de fin de siglo al afirmar que el Modernismo no es sino la forma hispánica de esa crisis universal.¹³

En similares planteamientos, acerca de este punto concreto, coincide también Ricardo Gullón, quien califica al Modernismo como una "actitud" que da tono a una época.

¹⁰ Manuel Machado, "La guerra literaria", en Estudios críticos sobre el modernismo, op. cit., p. 32.

¹¹ Juan Ramón Jiménez, El modernismo, Aguilar, Madrid, 1962, p. 229.

¹² Vid. Eduard Valenti Fiol, El primer modernismo catalán y sus fundamentos ideológicos, Ariel, Barcelona, 1973, pp. 20 y 21.

¹³ Vid. Federico de Onís, "Sobre el concepto de Modernismo". Recogido por Homero Castillo Estudios críticos sobre el modernismo, Gredos, Madrid, 1968, p. 37.

Señala Gullón asimismo que los límites del movimiento son muy amplios y fluidos y que, en cualquier caso, no se trata de un dogmatismo ni de una ortodoxia que den forma a un cuerpo de doctrina.¹⁴

Angel del Río, por su parte, afirma que "el concepto de Modernismo reúne y explica todas las direcciones estéticas, morales, políticas, religiosas, históricas y filosóficas de comienzo de la época contemporánea."¹⁵

La enorme amplitud del término "Modernismo" así considerado, le convierte en un concepto abarcante que incluye en su interior grupos y movimientos muy diversos, entre ellos la propia Generación del 98. Así lo entiende expresamente Enrique Rull, al afirmar que "el Modernismo es un movimiento literario y cultural de amplio espectro dentro del cual, como característica de uno de sus momentos y fenómenos particulares, aparece la llamada Generación del 98. No es pues éste un movimiento diverso y mucho menos un grupo paralelo o, como todavía algunos sostienen, un hecho literario opuesto"¹⁶.

En la Historia Crítica de José Luis Abellán encontramos una síntesis completa y actualizada de los criterios hasta aquí referidos y que nos interesan particularmente con respecto a nuestro análisis:

"Modernismo es en cualquier caso, eso que acabamos de decir: una ruptura, un estado de insatisfacción y, por tanto, una cierta rebeldía. Se reacciona contra el pasado que no nos gusta, contra el estado caduco de la literatura y de la sociedad, y se propugna un cambio que no se sabe muy bien en qué consiste; en otras palabras, el modernismo es la conciencia de una crisis. (...) Por eso, caben en el modernismo movimientos como la generación del 98, el novecentismo, la disidencia religiosa, el simbolismo, el ultraísmo, etc., de acuerdo con un concepto en el que prácticamente cabe todo."¹⁷

¹⁴ Vid. Ricardo Gullón, Direcciones del modernismo, Gredos, Madrid, 1971, p. 18.

¹⁵ Angel del Río y M. J. Bernardete, El concepto contemporáneo de España, Losada, Buenos Aires, 1946, p. 22.

¹⁶ Enrique Rull Fernández, El Modernismo y la Generación del 98, Playor, Madrid, 1984, p. 7.

¹⁷ José Luis Abellán, H.C., vol. 5/I, p. 63).

Nos confirma este reciente texto de Abellán, dos aspectos importantes para nuestro interés en el Modernismo:

En primer lugar, el carácter amplio y abarcante del movimiento, que le convierte en un concepto general en el cual se ven incluidos grupos muy numerosos de pensadores y artistas, entre los que se cuenta los integrantes de la Generación del 98. Y en segundo lugar, la profundidad del mismo, que no se queda en lo meramente estético, sino que alcanza dimensiones ideológicas mucho más hondas y estrechamente relacionadas con la crisis intelectual de fin de siglo. Inclusive, en el más reciente volumen de su obra, Abellán considera al Modernismo como la etiqueta que mejor recoge el complejo y pluriforme momento histórico que correspondió a la "crisis de fin de siglo"¹⁰.

Aceptados estos dos criterios, el término "modernismo" le vendría como anillo al dedo a nuestra búsqueda de un rótulo que defina al espectro amplio, difuso e inestable que pretendíamos denominar con las expresiones indicadas al inicio de este apartado: juventud del 98, noventaiochistas, fermento del 98. Y tentados estuvimos de decidirnos a utilizar de una vez por todas un solo término: "juventud modernista".

Si al final (y con muchas dudas) no lo hicimos así, y resolvimos a favor de la primera opción terminológica, fue por el motivo siguiente:

Parecía que denominar a todo el hervidero de fin de siglo (con aquel pulular de jóvenes rebeldes cargados de ideas nuevas), con el término "juventud modernista", supondría una especie de desideologización del tema, diametralmente contraria al interés de nuestro estudio.

Quiérase o no, el término "modernista" contiene ya ciertas connotaciones puramente estetizantes, probablemente adquiridas como consecuencia de su tradicional uso en el campo específicamente literario. Aunque no sea ni riguroso ni justo, el concepto más usual del "modernismo" implica la idea de una preferencia por el puro efectismo, y el consiguiente desinterés por el contenido. Por ello, nos pareció necesario mantener en los términos las referencias al "98", mucho más cargado de contenidos ideológicos.

Aunque no se comparta el punto de vista que pretende encontrar una línea divisoria tajante e incluso actitudes esenciales contrapuestas y enfrentadas entre el 98 y el

¹⁰ Idem., vol. 5/II, p. 36.

Modernismo¹⁷, es indiscutible la mayor "ideologización" del grupo noventaiochista, aún dentro de unas mismas actitudes genéricas.

Así lo entiende Gonzalo Sobejano, con afirmaciones en las que es bien palpable su deseo de suavizar al máximo las supuestas diferencias tajantes:

"Nosotros admitimos la división entre 'Modernismo' y '98', entre escritores más bien estetizantes y escritores más bien moralizantes en el seno de una misma generación."²⁰

Y Abellán confirma y amplía el mismo criterio:

"No podemos confundirlos, sin embargo, con los modernistas puros que se proponen hacer una revolución formal de la técnica literaria, sin apenas preocupaciones ideológicas. La tónica del noventaiochismo, por el contrario, es la temática filosófica, política, histórica y social, como en los regeneracionistas, si bien el tratamiento de esa temática se da a niveles fundamentalmente estéticos."²¹

Quede pues, en síntesis, la aclaración de que con términos como "juventud del 98", "noventaiochistas", "grupos del 98" y otros similares, se hace referencia al amplio espectro de la vanguardia intelectual joven de fin de siglo. Si diéramos por sentado el concepto menos superficial del modernismo, todos esos términos serían equivalentes al de "juventud modernista". Ha parecido necesario, sin embargo, mantener la referencia a la fecha del 98 por toda la historia de ese número, en el cual se ha personificado siempre la eclosión ideológica de la crisis de fin de siglo en la conciencia de la sociedad española.

Si de todo ese extenso conglomerado humano se cita con mucha mayor frecuencia a los Baroja, Valle-Inclán, Maeztu, Unamuno, Azorín, etc., es decir, al grupo específico de la Generación del 98, es debido exclusivamente al gran número de estudios que sobre ellos existe, con la consiguiente disponibilidad de datos completos y variados.

¹⁷ Vid. Guillermo Díaz Plaja, Modernismo frente a 98, Espasa Calpe, Madrid, 1966.

²⁰ Gonzalo Sobejano, Nietzsche en España, op. cit., p. 194.

²¹ José Luis Abellán, Sociología del 98, op. cit., p. 17.

El "tema de España"

Ha sido un tópico repetido por todos sus comentaristas hasta ahora, el supuesto hecho de que Barrett rompió definitivamente con su vida anterior al llegar a América y, como consecuencia de ello, en toda su obra no se dejaría sentir la menor relación con España.

El primer punto es cierto a medias, pues hemos visto que durante el período de residencia en Buenos Aires y el primer tiempo de su vida en Paraguay, el Barrett americano no es sino la prolongación del Barrett madrileño en múltiples aspectos.

En cuanto al segundo punto: la ausencia de España en la obra de Barrett, merece una análisis más detallado.

Esta opinión (decíamos "tópico"), creemos que se ha transmitido y generalizado a partir de uno de sus primeros comentaristas, Rufino Blanco Fombona, quien afirma lo siguiente:

"Después se ausentó de España para siempre. El nombre de España nunca volvió a su boca ni a su pluma con resonancia de simpatía. Aun a los autores de España los cita, cuando no puede menos, con evidente repugnancia."²²

Es cierto que en el Barrett maduro prima una actitud internacionalista, o mejor "universalista", y las veces que pone en su pluma temas españoles (que, por cierto, son muchísimas) lo hace desde una posición similar a la que adopta cuando analiza temas de cualquier otro país, y no desde la expresa y concreta postura de su condición de español. Precisamente esta circunstancia ha hecho posibles las confusiones sobre su nacionalidad, que señalábamos al iniciar el apartado biográfico.

Sin embargo, los nuevos datos y textos inéditos recogidos de su período bonaerense y de sus primeros escritos en Paraguay, nos permiten afirmar que, en el Barrett inicial, el "tema de España" está tan presente y con tanta fuerza como en cualquier joven noventaiochista. En algunos de sus primeros escritos, Barrett "ejerce" plenamente de español con palabras que contradicen y rebaten la generalizada versión de Blanco Fombona. Un

²² Rufino Blanco Fombona, Motivos y letras de España, Editorial América, Madrid, s.f. (1930), p. 216.

ejemplo que no deja lugar a dudas es el artículo "A los inmigrantes españoles", en el que Barrett dice:

"España está presente donde haya un corazón sincero .que la ame. No porque la distancia y los años nos aparten habitamos menos en ella que cuando jugábamos de chicos a la sombra feliz de sus árboles. (...) Vivamos con los ojos puestos en ella, tan unidos a ella que sus alegrías sean nuestras mayores alegrías, y que sintamos, a la vez, el golpe de sus desgracias todos los españoles desparramados por el mundo como tiemblan a la vez las innumerables hojas de la encina cuando el hacha del leñador se abate sobre su tronco."²³

Muy pocos meses más tarde, en el polémico artículo que fue la causa de su frustrado duelo con Juan de Urquía, Barrett insiste de nuevo en el mismo planteamiento:

"...en resumidas cuentas, nos ha aconsejado que no nos preocupemos de lo que pasa por allá. ¿A qué hemos venido aquí? Hagamos la América, vendamos lo más caro posible, busquemos novia rica los que podamos, y a España que la parta un rayo. ¿Qué patriotismo es ése que se cruza de brazos? (...).

Un puñado de españoles que han cometido el crimen de seguir siéndolo, y de reunirse y luchar como ellos buenamente lo entienden, por mejorar la suerte de su desdichada patria."²⁴

En resumen, la opinión de Blanco Fombona (repetida generalmente por la mayoría de los comentaristas de Barrett) es categóricamente errada. No sólo porque desconoce los textos antes citados, sino además porque confunde el sentimiento de dolor o indignación ante los males de España (actitud que ha servido hasta como rasgo definitorio de la llamada Generación del 98) con un sentimiento de "antipatía" o de "repugnancia". Grave confusión, ya que en el primer caso, la crítica a las desgracias del país procede de la identificación emotiva con el mismo y es expresión amarga de profundo patriotismo (el conocido "me duele España"). Y en cambio, en el

²³ R. B., "A los inmigrantes españoles", en El Correo Español, Buenos Aires, 13 de Enero de 1904, (inédito).

²⁴ R. B., "Los prudentes y la Liga Republicana", en El Correo Español, Buenos Aires, 24 de Abril de 1904, (inédito).

segundo caso se trataría del rechazo y el desprecio sentido hacia algo externo y ajeno.

Los textos citados demuestran que Barrett está en la primera actitud cuando, a lo largo de toda su obra, lanza rotundas críticas a la España de su tiempo.

Barrett demuestra tener un cierto sentimiento de exilado, no político ni económico, sino una especie de exilio ético-social. En más de una ocasión reproduce una frase de Ganivet, incluyéndose en ella y compartiendo el sentimiento de esa dolorosa relación con España: "Una nación que cría hijos que huyen de ella por no transigir con la injusticia, es más grande por los que se van que por los que se quedan"²⁵.

La "España enferma"

La visión de España como un país enfermo fue, para los grupos intelectuales españoles de fin de siglo, algo así como un axioma universalmente aceptado y punto de partida básico en el desarrollo de numerosos análisis posteriores.

Barrett se identifica nuevamente con ese estado espiritual y comparte plenamente el diagnóstico:

"¿No le subleva el espectáculo de un país moribundo, dañado hasta la médula, y empeñado en dejarse roer las pobres entrañas por una caterva de cuervos graznadores, abogaciles y bachilleres, y por cuatrocientos noventa buitres de cartón pintado?"²⁶

"España, el pobre país enfermo en que se ha olvidado a Pi y Margall, y Weyler es todavía un personaje."²⁷

Esa imagen de la España enferma "con sus mil heridas abiertas y los huesos descoyuntados" es, para Barrett, "un cuadro sombrío de Zurbarán o del Greco, es el tránsito del mártir"²⁸, en una descripción gráfica que podría ser casi arquetípica de las convicciones críticas e incluso de las preferencias estéticas del 98.

²⁵ R. B., "Los emigrantes españoles", en Los Sucesos, Asunción, 4 de Diciembre de 1906, (inédito).

²⁶ R. B., "Generalidades (II)", O.C., p. 285.

²⁷ R. B., "Jueces", O.C., p. 512.

²⁸ R. B., "Los emigrantes españoles", en Los Sucesos, Asunción, 4 de Diciembre de 1906, (inédito).

Sin embargo, como hemos señalado, por debajo de ese desalentador diagnóstico, subyace la valoración profunda, esencial, de las virtudes propias del "genio nacional" español que Barrett sitúa (en correspondencia con su posición en la polémica de las "razas") en el campo de los valores ajenos a lo utilitario, lo comercial o lo práctico:

"¡Oh, psicología de mostrador! Respeta la noble dolencia de una casta de hombres cuyas pasiones y angustias no conocerás jamás, y que si fue incapaz de fundar un descomunal establecimiento ganadero, supo en cambio engendrar una patria inmaterial y deslumbradora, invulnerable al tiempo y a las armas."²⁹

La enfermedad de España está, para Barrett, directamente relacionada con su decadencia política. El mal es achacable, en primer lugar, a la Monarquía. La nutrida emigración que a principio de siglo tiene lugar en España, se debe, según Barrett, a que el pueblo "ha venido a América huyendo de la miseria infame en que los reyes han hundido a España"³⁰.

Por supuesto que la Monarquía responde a todo un sistema de intereses y privilegios económicos. Barrett no limita su crítica al plano político o ideológico, sino que denuncia sin tapujos la función económica de la institución monárquica como representante de los intereses capitalistas, con los cuales están aliados e identificados los reyes, una de cuyas potestades es la de proporcionar negocios ventajosos y prebendas económicas a quienes les divierten o les sirven³¹.

La monarquía, además, no goza precisamente del fervor popular, según entiende Barrett:

"En cuanto al afecto personal que a él y a los suyos se profesa, sé de memoria los motes soeces que se les aplica en palacio y fuera de palacio; no los recogerá mi pluma."³²

Al lado de la monarquía, Barrett considera igualmente nefasto para España el sistema político característico de la Restauración que, bajo la apariencia de un turno de

²⁹ Ibidem.

³⁰ R. B., "Los prudentes y la Liga Republicana", art. cit.

³¹ Vid. R. B., "El caso Nakens", O.C., p. 57.

³² Ibidem.

partidos y un sistema electivo, no ocultaba más que "una secreta simultaneidad"³³.

Además de las instituciones políticas, Barrett señala también como responsables de los males de España al clero y al ejército, este último en directa relación con la derrota final en las guerras coloniales, es decir, con el preciso momento del 98:

"Al ser despojada de su exótico patrimonio, España ha padecido además una concentración de generales y de prelados, esparcidos antes bajo remotas latitudes. De Filipinas y de Cuba han venido copiosas remesas de galoneados y de frailes."³⁴

Y concluye con ironía:

"Después de toda campaña abundan los generales. Y confieso que para tan monumental derrumbe como el de 1898, cuatrocientos noventa y cinco no me parecen muchos."³⁵

No obstante, los males de España son más hondos, y esas superficiales causas políticas o institucionales no bastan a explicar plenamente toda la profundidad de una decadencia que alcanza hasta las fibras más íntimas y a los aspectos éticos de la sociedad española. Barrett coincide de nuevo con el 98 al plantearse el análisis de esa realidad desde una perspectiva terapéutica y al considerar la complejidad del problema:

"Despoblación de provincias ya casi desiertas; política pirata y frailuna; castellanos color de tierra, inmóviles y mudos en el yermo, envenenados por el escepticismo desdeñoso y mortal; bandoleros y dinamita... ¿quién establecerá entre estos síntomas relaciones de causa a efecto?"³⁶

Las "dos Españas"

Tema hasta si se quiere tópico de la Generación del 98, la existencia de dos Españas diferentes ocupando el mismo territorio, es la conclusión a que se llega después de un análisis bastante ajustado a la realidad del momento. Ya

³³ R. B., "Dios y el César", O.C., p. 507.

³⁴ R. B., "Generalidades (II)", O.C., p. 285.

³⁵ Ibidem.

³⁶ R. B., "Los emigrantes españoles", en Los Sucesos, Asunción, 4 de Diciembre de 1906, (inédito).

hemos señalado más atrás el carácter desdoblado de la sociedad española del fin de siglo, en la que es perceptible un dualismo que aflora sistemática y reiteradamente en las diferentes expresiones de la vida social. Los noventaiochistas eran particularmente sensibles al tema, ya que se sentían directamente afectados dada su posición crítica en el medio de la pugna ideológica entre esos dos sectores enfrentados.

Idéntico análisis aparece también en Barrett, con la misma constatación del peculiar dualismo de la sociedad española:

"...la España que en pleno siglo XIX encendió la última hoguera católica. (...)

La España, sin embargo, en que ha nacido Francisco Ferrer..."³⁷

Estas dos Españas, distintas y enfrentadas, son para Barrett (compartiendo de nuevo los criterios del 98), una la España del pasado y la otra la España del futuro:

"Al saber que la multitud despide con aclamaciones en Madrid, y con denuestos y silbidos en Barcelona, a los regimientos que van a matar moros, nos damos cuenta de quién es la España fósil, y quién la España del porvenir..."³⁸

Podemos incluso encontrar una cierta aproximación a la correspondencia política que Barrett presupone para esas dos Españas, cuando afirma que "después de haberse comprobado en 1869 la posibilidad del éxito, y después de tantos años de organización, quién creería que se dejara de aprovechar la ocasión de 1898 para despedir a los Borbones? Nada sucedió; en paz y en gracia de Dios se consumó la ignominia"³⁹. Esta frase, además de ratificar una vez más la conciencia "noventaiochista" de Barrett, indica muy claramente que su concepción de esa "España del futuro" se corresponde con el modelo histórico de "La Gloriosa". Por otra parte, no dejar de ser interesante considerar en ese análisis de Barrett un hecho que con frecuencia se desestima: el que todo el estallido de conciencia crítica nacional y de protesta intelectual que corresponde al 98,

³⁷ R. B., "Jueces", D.C., p. 512.

³⁸ R. B., "Arbitrajes", El pensamiento vivo de Barrett, op. cit., p. 104.

³⁹ R. B., "Cartas inocentes", en El Diario, Asunción, 29 de Agosto de 1907, (fragmento inédito).

se produce a partir de una circunstancia básica previa: la absoluta pasividad social. Para Barrett la característica determinante de aquel momento histórico fue la pasividad social, más que la protesta intelectual.

El ideal del Quijote

Se atribuye habitualmente la recuperación de la figura de Don Quijote como modelo del ideal español, a la Generación del 98 en sentido amplio. Numerosos autores se han ocupado de analizar y resaltar el hecho.⁴⁰

Rafael Barrett se identifica plenamente con esa actitud, ya que concede una atención privilegiada al héroe cervantino tanto en cantidad como en calidad de referencias⁴¹. En todas ellas el tono es el de un modelo a imitar por sus virtudes humanas y sociales.

En la forma de presentar y analizar la figura del Quijote, Barrett no sólo se identifica con el 98, sino que va mucho más allá, anticipándose a posteriores tratamientos del tema, como el que hace León Felipe muchos años más tarde.

Desconocemos si León Felipe habría leído a Barrett, pero en el caso de no tratarse de una influencia directa, la coincidencia es casi escalofriante. He aquí alguno de los textos de Barrett:

"La música de la risa se cambia en hipo; se cambia en mueca la onda pura que resplandecía sobre los rostros nuevos. (...)

Por eso el justo es risible (...) Un loco malvado no será nunca tan grotesco como un loco generoso. ¿Quién lavará el celeste semblante de Don Quijote, escupido por las risotadas de los hombres?

También los hombres se rieron de Jesús y le escupieron."⁴²

⁴⁰ Una síntesis muy actualizada puede encontrarse en José Luis Abellán, H.C., vol. 5/II, pp. 175 a 177.

⁴¹ Hemos contabilizado diecinueve referencias al Quijote en la obra de Barrett, lo que le sitúa en el séptimo lugar en cuanto a autores o personajes más citados. Además hay que tener en cuenta que a Cervantes le cita otras seis veces.

En cuanto a la valoración, es siempre positiva.
(Vid. Capítulo III. Apéndices: "Listado de citas".)

⁴² R. B., "La risa", D.C., RP-ICI, vol. III, p. 198.

La risa y el hipo, la justicia y los justos como cosa risible, el Quijote como personaje grotesco, como payaso del que se ríen y al que escupen los hombres, el Quijote, en fin, como Cristo, son conceptos que delimitan con asombrosa similitud el universo conceptual en que León Felipe enmarcará los poemas de El payaso de las bofetadas⁴³ casi cuarenta años más tarde de estos escritos de Barrett.

Los "casos" polémicos

Pasaremos revista aquí a una serie de acontecimientos, en general casos judiciales, que por su trascendencia política o social, fueron el motivo ocasional en torno al cual se desencadenaron debates ideológicos en los que aflora toda la profundidad de la crisis intelectual de fin de siglo.

El proceso de Montjuich: Una serie de atentados dinamiteros culminó con la explosión de la calle Cambios Nuevos en Barcelona el año 1986. Se culpó de esta acción al movimiento anarquista y todos los sospechosos fueron encarcelados en el castillo de Montjuich. Allí fueron cruelmente torturados por el teniente Narciso Portas y otros guardias civiles a sus órdenes. Cinco de los acusados fueron ejecutados el 4 de mayo de 1897. Entre los detenidos figuraban Juan Montseny, Tárrida del Mármol, Anselmo Lorenzo, Teresa Claramunt y José LLunas, es decir, la plana mayor del anarquismo catalán. Fueron encarcelados también algunos jóvenes intelectuales de ideología anarquizante, como Pedro Corominas.⁴⁴

Como en el juicio no se presentaron evidencias reales, se levantó la voz de numerosos intelectuales repudiando la sangrienta represión gubernativa. Según observa Pérez de la Dehesa:

"La oposición al proceso de Montjuich permitió a intelectuales de tendencias izquierdistas pero filiaciones ideológicas sumamente diversas, colaborar en una labor común. La defensa de un caso de justicia

⁴³ Vid. León Felipe, El payaso de las bofetadas, Visor, Madrid, 1981.

⁴⁴ Cfr. Rafael Pérez de la Dehesa, Estudio preliminar al libro de Federico Urales, La evolución de la Filosofía en España, Laia, Barcelona, 1977, p. 11.

positiva logró unir a un grupo de jóvenes que en muchos casos atravesaban un período de total desorientación política. Si leemos el manifiesto que firmaron Maeztu, Azorín y Baroja, podemos darnos cuenta de hasta qué punto aquella defensa encajaba en la situación intelectual y humana de los noventayochistas."⁴⁵

También Unamuno sumó su voz, pidiendo por su cuenta la libertad de Pedro Corominas, uno de los encarcelados.

Tárrida del Mármol, liberado por influencia de su familia, comienza a publicar desde Francia "Los inquisidores de España", testimonio y denuncia de las torturas.

Más tarde, a partir de Diciembre de 1897, se inicia en las páginas de los diarios El Progreso y El País una campaña de prensa por la revisión del proceso, que logra el apoyo de la opinión pública y de las fuerzas políticas de oposición. El 3 día de Abril de 1898 se realiza una multitudinaria manifestación en la que intervienen Pablo Iglesias, Pi y Margall, Salmerón y Esquerdo.

El "caso" del proceso de Montjuich, que tanto movilizó a la opinión pública española, y que, como se indicó, fue uno de los más fuertes motivos aglutinadores para la intelectualidad progresista de fin de siglo, aparece en la obra de Barrett con una frecuencia notable y con un tratamiento idéntico al de cualquier integrante de los grupos noventaiochistas. Como muestra, vayan algunas de sus numerosas referencias a este tema:

"Montjuich será, mientras dure, el sombrío monumento de la inquisición del siglo XIX."⁴⁶

"El hospitalario castillo de Montjuich, donde los guardias civiles de S. M. retuercen los testículos a los presos."⁴⁷

A su regreso a Europa, muy poco antes de su muerte, Barrett desembarca en Barcelona y escribe:

"Acabo de llegar a España, de la cual lo primero

⁴⁵ Rafael Pérez de la Dehesa, "Los escritores españoles ante el proceso de Montjuich", Actas del III Congreso Internacional de Hispanistas, México, 1970, p. 694.

⁴⁶ R. B., "El tormento", D.P., op. cit., p. 103.

⁴⁷ R. B., "El progreso", D.P., op. cit., p. 194.

que he visto de cerca es el castillo de Montjuich:

¡Lo echaremos abajo!"⁴⁶

El nombre de Narciso Portas, indisolublemente unido al de Montjuich, también aparece repetidamente en los escritos de Barrett. En ellos es denominado con el calificativo de "infame"⁴⁷, el mismo adjetivo que le adjudicó sistemáticamente, casi como un segundo nombre, la prensa progresista española del momento.

Francisco Ferrer y Guardia: Trágicamente ligado a Montjuich está también el nombre de Francisco Ferrer. Acusado como autor y jefe de la rebelión conocida como "Semana Trágica" de Barcelona (20 de julio al 1 de Agosto de 1909), es condenado y fusilado el 9 de Octubre de 1909.

La ejecución de Ferrer supuso una auténtica conmoción en toda la conciencia y el pensamiento progresista español, lo que tuvo una fuerte repercusión internacional. En todo el mundo se produjeron movimientos de protesta y boicot contra las autoridades españolas. En Asunción, tenemos noticias de al menos dos organizaciones que se suman al movimiento: la Federación Paraguaya de Asunción, y el Comité pro Boicot a los productos españoles en Paraguay⁴⁸.

Sorprende la notable repercusión en un país tan pequeño y mal comunicado como Paraguay. No será ajeno a ello la presencia en Asunción de Barrett, que en diversas ocasiones se refiere al tema y que dedica a la muerte de Ferrer el artículo "Lápida".

"Envidiemos la gloriosa apoteosis de Ferrer, asesinado en los fosos de Montjuich, la última Bastilla de los latinos. (...) ¿Qué habéis conseguido? Hacerle inmortal a balazos, convertir el inofensivo profesor en un irritado ángel que visitará vuestras noches."⁴⁹

Nakens y Morral: El 31 de Mayo de 1906, durante la boda del rey de España, Alfonso XIII, el anarquista Mateo Morral arrojaba una bomba al paso de la comitiva. Antes de ser

⁴⁶ Carta a Panchita de fecha 22 de Septiembre de 1910, en Cartas Intimas, op. cit., p. 102.

⁴⁷ Vid. R. B., "Un asunto de honor (I)", art. cit.

⁴⁸ Cfr. Jordi de Cambra Bassols, Anarquismo y positivismo. El caso Ferrer, C.I.S., Madrid, 1981, p. 19.

⁴⁹ R. B., "Lápida", O.C., p. 627.

descubierto y suicidarse, Morral se refugia en la redacción del periódico El Motín. Su director, el conocido periodista José Nakens fue posteriormente procesado y condenado a nueve años de prisión. (También Ferrer fue en esa ocasión acusado de instigador).

El caso Nakens movilizó una amplia campaña de repulsa, tanto más cuanto que el viejo hombre de prensa era persona muy apreciada en el ambiente periodístico.

Barrett, desde Asunción, se siente afectado por el asunto y hace referencias tanto a Morral como a Nakens. A este último dedica el artículo titulado "El caso Nakens", y de sus palabras se colige que debía conocerlo personalmente. Como ejemplo, algunas de sus expresiones son las siguientes:

"Pensaba yo en el caso de ese bueno de Nakens, condenado a nueve años por no haber querido ensuciarse con una delación cobarde."⁵²

"El noble anciano seguirá encarcelado por generoso, por no haber querido ser delator y verdugo a un tiempo. Su vida, ejemplo resplandeciente de fidelidad a la idea y de bondad inagotable, se extinguirá entre las sombras malditas de un presidio."⁵³

El "affaire" Dreyfus: El proceso de Montjuich fue en España un revulsivo semejante al que, en Francia, supuso el asunto Dreyfus. La actitud de los intelectuales franceses fue igualmente la crítica y denuncia de las injusticias cometidas por razones de estado o de mantenimiento en el poder político. En Enero de 1898, en L'Aurore, Clemenceau pide la revisión del proceso Dreyfus, y Zola publica su célebre "J'acuse" que tanta repercusión tuvo entre el pensamiento progresista español como modelo y ejemplo del intelectual que alza su voz de crítica apoyado en el solo peso de la razón y con la sola fuerza del poder de convicción patente en la verdad y la justicia que sus palabras expresan.

La repercusión del asunto Dreyfus en la prensa española fue muy grande, especialmente en los ámbitos progresistas. El paralelismo con la revisión del proceso de Montjuich, va más allá de los simples aspectos formales.

⁵² R. B., "Cartas inocentes", O.C., p. 419.

⁵³ R. B., "El caso Nakens", O.C., p. 57.

Inman Fox constata la semejanza en las reacciones de los intelectuales españoles y franceses ante cada uno de los procesos. En ambos casos se ponen en evidencia rasgos comunes: el descrédito del sistema parlamentario, la crítica al poder de hecho acumulado por los militares y a sus métodos de actuación, el rechazo al poder de la Iglesia y a su influencia extra-legal, etc.⁵⁴

En última instancia, se trata en ambos casos de la concreción práctica del rol del "intelectual", como productor de un pensamiento que analiza y diagnostica la realidad social y que a la vez "actúa" sobre ella por medio de la creación de estados de conciencia en la opinión pública.

El peso de esa función del intelectual procede exclusivamente del valor del pensamiento. Su único poder reside en la capacidad para analizar y develar la realidad social sometiénola a la crítica confrontación con los valores de la verdad y la justicia. De ahí que el intelectual pueda perfectamente actuar sólo frente a todos los poderes públicos, con el convencimiento de que su palabra incidirá sobre la realidad. Zola reitera machaconamente en su J'acuse el carácter individual de su acción y de su denuncia, subrayando con cierto tono ególatra y desafiante el valor supremo de la persona pensante por sí misma.⁵⁵

No es, pues, de extrañar el extraordinario prestigio que aquél breve escrito llegó a tener entre las generaciones progresistas de fin de siglo, como modelo de rebeldía, individualismo y valor, a la vez que ejemplo paradigmático del nuevo rol del intelectual que con su palabra incidía directamente sobre la realidad social.

El "affaire" Dreyfus es también objeto de repetida atención y similar enfoque crítico en la obra de Barrett. Un ejemplo son las siguientes palabras:

"Admirable asunto Dreyfus, obra maestra del acaso inesperado haz de rayos X que hizo transparentes por un momento las tristes entrañas de la sociedad."⁵⁶

⁵⁴ Vid. Edward Inman Fox, La crisis intelectual del 98, op. cit., p. 12.

⁵⁵ Vid. Emilio Zola, Yo acuso, Leviatán, Buenos Aires, 1983.

⁵⁶ R. B., "Jueces", O.C., p. 511.

Otros aspectos expresamente relacionados con la España de fin de siglo

El Novecentismo catalán: La catalogación de Barcelona como la punta de lanza del arte en la península, fue moneda común en la intelectualidad de fin de siglo. Efectivamente, existía una notable diferencia entre el adelanto de Cataluña y Levante en estos campos y el atraso general de casi todo el resto de España. Diferencia que solo llegó a equilibrarse con la afirmación y madurez de la Generación del 98.

Valle Inclán, por ejemplo, reconoce en la pintura, especialmente en Rusiñol, la vanguardia del movimiento modernista:

"...entre los pintores españoles, el primero en buscar la verdad y la intensidad de las emociones... ha sido Santiago Rusiñol. (...) Santiago Rusiñol tuvo todo el prestigio de una bandera, y todo el valor de una escuela."⁸⁷

No hay duda de que Barrett se sentía muy positivamente impresionado por el movimiento novecentista catalán. Incluso es muy posible que existieran afinidades más profundas de lo que los escasos datos existentes permiten constatar. Recordemos su relación personal con Eliseo Meifren (uno de los pintores modernistas del grupo de Rusiñol) a quien Barrett dedica su primer artículo conocido de los escritos en Buenos Aires⁸⁸.

Acerca de Cataluña, la opinión de Barrett es categóricamente positiva:

"Son las provincias más ricas, más florecientes en industrias, artes y ciencia, son lo más vivo, lo único vivo de veras en España."⁸⁹

Arte del pueblo: El Modernismo se acerca muchas veces a la valoración de las expresiones populares, debido a su gusto por los esteticismos arcaizantes. Sin embargo, el rescate propiamente dicho de las manifestaciones propias

⁸⁷ Cit. por Giovanni Allegra, op. cit., p. 137.

⁸⁸ Vid. R. B., "Aguafuertes", O.C., RP-ICI, vol. III, p. 189.

⁸⁹ R. B., "La visita del rey a los republicanos", art. cit., (inédito).

del auténtico arte popular es una actitud más específicamente noventaiochista.

Barrett coincide con esta postura, de vieja raíz romántica, que presta atención y revaloriza el arte del propio pueblo. Afirma, por ejemplo, que en España "el pueblo ha creado tan extraordinaria poesía y tan extraordinaria música"⁶⁰.

Los toros: Una interesante diatriba (eterna e inagotable, por otra parte) se generó en la España finisecular en torno a las corridas de toros. A grandes rasgos, la postura contraria a las mismas había sido sostenida y difundida por el Krausismo, a partir de su posición filosófica racionalista y armonizadora.

Las nuevas tendencias de final y principio de siglo, de línea básicamente vitalista, por lo general reivindican la fiesta taurina en abierta oposición a los criterios del krausismo, lo que genera la acalorada polémica. Los noventaiochistas, según Díaz-Plaja, comienzan en general manteniendo posiciones anti-aurinas (tal vez por influjo directo del krausismo) para ir pasando después a una progresiva comprensión y defensa del toreo⁶¹.

Valle Inclán, por ejemplo, tertia en la discusión con expresiones contundentes:

"Toda esa campaña que los escritores cursis han hecho contra las corridas de toros, me parece ridícula. A mi juicio, los toros es la única educación que tenemos aquí. Una fiesta de toros es lo más hermoso que se pudo imaginar. La emoción, el arte, la valentía, la luz."⁶²

Barrett comparte exactamente la misma opinión altamente positiva sobre la fiesta taurina, que fue la postura más común (no sin excepciones) adoptada por modernistas y noventaiochistas ante el polémico asunto. Un caso llamativo es, sin embargo, la figura de Eugenio Noel, a quien Abellán clasifica entre los epígonos del 98 y cuyo particular

⁶⁰ R. B., "Un poeta", O.C., p. 583.

⁶¹ Vid. Guillermo Díaz-Plaja, Estructura y sentido del Novecentismo español, Alianza, Madrid, 1975, pp. 59 a 68.

⁶² Ramón del Valle Inclán, Entrevista en La Esfera, Madrid, 6 de Marzo de 1915. Cit. por Dru Dougherty, Un Valle Inclán olvidado, Fundamentos, Madrid, 1983, p. 70.

apostolado anti-flamenco y anti-aurino analiza detenidamente⁴³.

Barrett no duda en afirmar que en las corridas de toros hay "arte" y "estética". E incluso se reafirma en ello, ante la crítica que despiertan sus expresiones.⁴⁴

Para Barrett, en la fiesta de los toros late la presencia espiritual de ritos milenarios. Es indiscutiblemente bárbara, pero en ella el arte supera a la barbarie.

"Andalucía es la madre; el jugo de diez siglos perfuma la plaza (...) La corrida es una tragedia; su alma consiste en el peligro; su argumento es el hombre vencedor del monstruo, el ingenio elegante del capote dominando la ciega furia de la bestia. Los trabajos de Hércules carecen de la gracia sublime con que el torero aturde, desmaya y aniquila, entre los pliegues de la capa, la fuerza incalculable de lo brutal."⁴⁵

La corrida tiene, de hecho, todas las características de la acción dramática, comparables a las de la escena teatral. Barrett insiste en la equiparación corrida-tragedia, observando que ambas están divididas en tres actos fundamentales. El torero ocupa el papel del héroe: ante el toro desafía al destino, al monstruo, a la naturaleza hostil, y en última instancia, a la muerte.

Como el héroe de las tragedias clásicas, el torero personifica al ideal humano, al hombre completo. Solo y en condiciones de inferioridad, se enfrenta a fuerzas muy superiores armado únicamente de la inteligencia-capas, más humana que la fuerza o el músculo. La capa, engañosa, leve, ágil, es, para Barrett, la imagen de nuestro espíritu mismo.⁴⁶

El bandolerismo: La figura del bandido romántico, es decir, del popular bandido generoso, resultó fuertemente atractiva para la generalidad de los escritores de fin de

⁴³ Vid. José Luis Abellán, H.C., vol. 5/II, pp. 335 a 343.

⁴⁴ Vid. R. B., "La estética del toreo", Páginas dispersas, op. cit., p. 145.

⁴⁵ R. B., "¿Toros?", El pensamiento vivo de Barrett, Rescate, Buenos Aires, 1977, p. 108-109.

⁴⁶ Vid. R. B., "Circenses", Páginas dispersas, op. cit., p. 112.

siglo. En primer lugar, por su carácter de transgresor del sistema, de rebelde en acción, y además, debido a esa veta romántica que aflora tanto en los modernistas como en los noventaiochistas.

El tema del bandido generoso es motivo de frecuente atención en la obra de Barrett. Su postura al respecto coincide plenamente con la valoración positiva señalada, demostrando, además, poseer una detallada información sobre el fenómeno social del bandolerismo andaluz, lo que evidencia su interés en el asunto:

"Ahora Andalucía renueva los pintorescos laureles de José María, Diego Corrientes y los siete niños de Ecija. Casi olvidado Musolino, tenemos al Vivillo y a su famoso lugarteniente Pemales. (...) Los miserables simpatizan con los bandidos generosos. Vivillo lo es: nada sanguinario, excelente padre de familia, desempeña gravemente sus funciones providenciales. Desvalija al rico, socorre al necesitado; le adoran, y con razón. Por medio de él se cumple, aunque no del todo bien, la justicia. (...) No es extraño que otro facineroso andaluz, tiempo atrás recibiera el apodo de "Cristo". ¿Y acaso el mismo Cristo no entró en el paraíso acompañado del buen ladrón?"⁴⁷

Y al respecto elabora toda una interesante y curiosa teoría socio-económica e incluso política (no exenta de su dosis de ironía), sobre la conveniencia del bandolerismo:

"Parece, en efecto, conveniente el bandolerismo, por lo menos en España. Ciertos excesos de miseria pública y de corrupción parlamentaria provocan y exigen una compensación extralegal. El bandido generoso corrige la defectuosa administración de los bandidos oficiales. Introduce una distribución más equitativa de la riqueza. Ciertamente que para ello establece la coacción y el robo, pero lo mismo hace el Estado."⁴⁸

El término "intelectual": De su detenido estudio sobre la Generación del 98 y las inmediatamente anteriores (especialmente regeneracionistas y krausistas), concluye Inman Fox que "la introducción del sustantivo 'intelectual'

⁴⁷ R. B., "El bandido generoso", O.C., p. 53.

⁴⁸ Idem., p. 54.

fue debido a los de 1898. Y el dato ayuda a definir esta generación como la primera que como tal expresaba la necesidad de influir culturalmente en el rumbo del país"⁶⁹.

La conclusión de Inman Fox tiene el interés de confirmar con el análisis lo que ya había dicho mucho antes (hacia 1916) y casi con las mismas palabras un contemporáneo de los noventaiochistas, algo más joven, Cansinos Assens:

"El nombre de intelectual ha sido aplicado a parte de los jóvenes de la Generación del 98, o ha sido adoptado por ellos para acentuar una espiritual actitud. ¿Se ha dicho antes de esa época "intelectuales"? ¿De dónde salió esa palabra que ha obtenido su difusión por medio de la prensa? En todo caso nunca se pronunció con tal énfasis como ahora, desde 1898 hasta estos días de España."⁷⁰

A partir de estos mismos presupuestos, José Luis Abellán analiza las implicaciones del nuevo término, señalando que corresponde al surgimiento de una nueva figura o rol social: la del productor de expresiones culturales críticas ligadas a fenómenos de cambio socioeconómico. Esta nueva figura del intelectual está estrechamente relacionada con "los primeros brotes de un proletariado industrial como nueva clase social"⁷¹.

Un protagonista de los hechos, Pío Baroja, nos ejemplifica la nueva actitud que corresponde a esa nueva figura, cuando en carta a Azorín expresa su convicción de que los jóvenes intelectuales deben intervenir en política desde la afirmación del valor del pensamiento y el poder del análisis para enfrentar los problemas sociales.⁷²

Barrett, por su parte, no sólo comparte como acto esta nueva función de la actividad intelectual, en cuanto pretende ser factor "comprometido" de análisis y transformación social, sino que es consciente del asunto y reflexiona lúcidamente sobre él.

⁶⁹ Edward Inman Fox, op. cit., p. 13.

⁷⁰ Rafael Cansinos Assens, La nueva literatura, Viuda e hijos de Sanz Calleja editores, 2 vol., Madrid s.f. (hacia 1916), vol. II, p. 49.

⁷¹ José Luis Abellán, H.C., vol. 5/I, p. 232.

⁷² Vid. Pío Baroja, Carta a Azorín, cit. por Inman Fox, op. cit., p. 14.

"¿Sabe usted lo que es un intelectual, lo que soy yo, por ejemplo? El que reduce el universo a ideas."⁷³

Este uso y autoatribución del término "intelectual" en un hombre que ha abandonado España en 1903 a la edad de 26 o 27 años, pone nuevamente de manifiesto su identificación con los grupos noventaiochistas.

Es visible, además, en la óptica de Barrett la idea del fracaso social del intelectual, tan propio de la bohemia de fin de siglo. El intelectual es un rebelde, "un intelectual en un cuartel es ya una insubordinación presunta"⁷⁴, y los poderes del inmovilismo social se defienden tratando de aplastar esos focos de rebeldía. Dice Barrett que "antes, a nosotros los intelectuales se nos quemaba vivos. En esta época aciaga se sigue otro sistema: se nos mata por hambre"⁷⁵.

El concepto de intelectual que Barrett ofrece en una breve definición subraya el carácter de forjador de ideas que ya se evidenciaba en el primer texto citado, y a la vez reafirma el componente elitista implícito en el término:

"Consiento en que llamemos intelectual al que tiene ideas propias, aunque un término mucho más exacto que intelectual sería ideóforo, el que lleva ideas, el portador de ideas. (...) La inmensa mayoría de los hombres son incapaces de modificar las ideas que reciben, aunque sean ministros. ¿Con qué derecho se titulan intelectuales?"⁷⁶

Viaje a América: Ya habíamos adelantado en el capítulo biográfico, que el hecho de viajar a América era también una actitud "generacional". Efectivamente, en el ambiente de fin de siglo está latente la idea o la vocación de viajar hacia otros países, especialmente a América.

Dice Ricardo Gullón que "los modernistas tuvieron vocación de exiliados y quienes no pudieron serlo -o

⁷³ R. B., "Intelectual", O.C., p. 142.

⁷⁴ R. B., "Insubordinación", O.C., p. 145.

⁷⁵ R. B., "Intelectual", O.C., p. 143.

⁷⁶ R. B., "Carta sobre el concepto de 'intelectual'", en Rojo y Azul, Asunción, 7 de Junio de 1908, (inédito).

apenas- sintieron la nostalgia de la vida en otras tierras."⁷⁷

Parece evidente que esta actitud proviene de dos factores fundamentales. Uno es el deseo de lo exótico característico del modernismo, y, sumado a éste, el otro factor es la actitud de rechazo a la realidad española del momento. Incluso, como observa Ricardo Gullón, esos dos factores confluyen, ya que el exotismo es también una cierta manera de rechazo a la realidad circundante, "otra vertiente de la protesta"⁷⁸.

En los noventaiochistas es fácilmente perceptible esa expectativa ambiental de viajar a América. Desde la contundente afirmación de Unamuno: "si yo fuera joven, emigraría a América"⁷⁹, hasta la reflexión de Baroja que, al plantearse sus opciones vitales, pone en evidencia la presencia latente de esa perspectiva cuando afirma que "las diversiones, el teatro, los toros, no me gustaban nada. Había sido médico de pueblo, industrial, bolsista y aficionado a la literatura. Había conocido bastante gente. El ir a América no me seducía"⁸⁰.

Señalemos, de paso, que tanto Maeztu como Valle Inclán y Manuel Bueno habían vivido en América durante su juventud. Y recordemos que Barrett expresa su cercanía al sentimiento de "exilio mental" de Ganivet.

Vida en Francia: Es un factor a ser también señalado el hecho de que Barrett haya vivido periódicamente en Francia y demuestre un conocimiento profundo de la lengua y de la cultura francesa, como asimismo de la inglesa. Es, en este sentido, un hombre "europeo", lo que en múltiples aspectos constituía una especie de objetivo ideal para la juventud española del momento.

"La colocación del Modernismo (y del 98) dentro de la lírica moderna exige la aceptación de un hecho simple, que no se puede corregir a posteriori ni

⁷⁷ Ricardo Gullón, Direcciones del Modernismo, Gredos, Madrid, 1971, p. 86.

⁷⁸ Vid. Ricardo Gullón, "Exotismo y Modernismo". Recogido por Homero Castillo, Estudios críticos sobre el modernismo, Gredos, Madrid, 1968, p. 297.

⁷⁹ Cit. por Ricardo Gullón, Direcciones del Modernismo, op. cit., p. 87.

⁸⁰ Pío Baroja, Escritos de juventud (1890-1904), op. cit., p. 24.

condenar desde una perspectiva actual: el de la europeización."⁸¹

Francia especialmente, era por aquellos años el punto de mira inevitable para la juventud española innovadora. Era en París donde se cocinaban las nuevas tendencias del arte y donde el mundo de las expresiones culturales abría los caminos a ser recorridos por las nuevas generaciones.

Para los jóvenes noventaiochistas, el viaje a París suponía algo así como una preceptiva peregrinación a la Meca. El objetivo era entrar en contacto y empaparse con el abigarrado y dinámico ambiente intelectual francés. Dice José Luis Abellán al respecto:

"En cualquier caso, el punto obligado de referencia fue siempre Francia, a través de cuya cultura venían novedades y descubrimientos inéditos."⁸²

⁸¹ Rafael Gutiérrez Girardot, Modernismo, Montesinos, Barcelona, 1983, p. 21.

⁸² José Luis Abellán, H.C., vol. 5/I, p. 65.

III. EVOLUCION DE SU PENSAMIENTO

Analizaremos aquí aquellos temas o aspectos en que el pensamiento de Barrett experimenta transformaciones sustanciales a partir de su formulación inicial.

Tema del héroe

El ideal del héroe es un concepto-guía permanente en los escritos de Barrett de todas las épocas, desde los textos primeros hasta los inmediatamente anteriores a su muerte.

Pero el concepto de héroe que sustenta ese ideal, sufre una profunda transformación que le lleva desde una imagen idealizada del héroe-militar hasta la crítica de esa concepción y su consiguiente reemplazo por la imagen del héroe-altruista, es decir, del héroe pacífico y benefactor, el héroe sacrificado cuyo esfuerzo interior revierte hacia afuera, no como poder, sino como generosidad hacia los demás hombres.

Napoleón: La forma en que Barrett trata el personaje histórico de Napoleón es un caso ejemplificador de la evolución intelectual que acabamos de señalar.

En los escritos de primera época, Napoleón aparece casi como el modelo del héroe por antonomasia. Su figura histórica está por encima de cualquier otra valoración, diríamos "por encima del bien y del mal".

"Delante de Napoleón no había enemigos que aniquilar, ni aborrecimientos que estrangular, sino problemas que resolver. 'Para un espíritu superior -decía el sublime combinador de batallas- no existen

más que hechos'. Napoleón amaba la guerra sin odiar a nadie. (...)

¿Quién cuenta las víctimas anónimas del tirano que funda naciones? Su mano ensangrentada es venerable.

Su espada o su látigo son reliquias."¹

Este héroe napoleónico, en clara identificación con el ideal del hombre-nación, personifica valores como el poder, la superioridad, el dominio y la imposición sobre los demás. El concepto de la gloria aparece estrechamente relacionado con el poder. No insinúa Barrett ningún tipo de crítica a la violencia que este tipo de ideal lleva implícito inevitablemente; por el contrario, concibe la violencia más bien como un valor positivo.

"Sí, el criminal es un ser asombroso. Es enérgico, puesto que rechaza la protección de las leyes y lucha por su cuenta. Es libre, puesto que no teme a Dios y le usurpa el manejo de la muerte. (...) Dadle el genio y surgirá Napoleón."²

Ya muy a finales de 1906 Barrett comienza a limitar en alguna medida ese valor absoluto e indiscutible del tipo de héroe napoleónico. Si bien aún no se trata de una valoración negativa, al menos se relega al héroe-militar por detrás del héroe-científico que con esfuerzo consigue resultados útiles para la humanidad. Con ello demuestra también manejar una moderna valoración de los factores históricos al afirmar que "un Watt es el destino presente y en perpetua obra; un Bonaparte es el espectáculo; caído el telón, las gentes retornan a sus habituales tareas"³.

Es a fines de 1907 cuando encontramos ya expresiones que van poniendo límites a esa positiva conceptualización del modelo de héroe napoleónico. Dice Barrett, por ejemplo, que Napoleón es una "gloria de la humanidad, según opina el rebaño"⁴.

Al lado de estas limitaciones, todavía por esas mismas fechas podemos constatar la presencia del ideal del héroe-conductor guerrero:

"Atilas, escultores de la humanidad, vuestro cincel es el hacha; arquitectos de razas, amáis la

¹ R. B., "El odio", Q.C., RP-ICI, vol. II, p. 154.

² R. B., "Epifonemas", Q.C., RP-ICI, vol. II, p. 131.

³ R. B., "La violencia", Q.C., p. 674.

⁴ R. B., "El virus político (I)", en Rojo y Azul, Asunción 8 de Diciembre de 1907, (inédito).

sangre con que se cementan los pueblos futuros. Alucinados de arte ciclópeo, arrojaís afuera las tempestades que se mueven dentro de vuestra alma desordenada y demasiado estrecha. Soltáis la interna ola delirante. Lo mismo que vuestros hermanos los escultores de la idea, os desprendéis del sobrante agitado de vuestro ser, y recibís la certidumbre del equilibrio."⁵

Como puede observarse, aquí también la postulación incondicional del genio-guerrero aparece ya ligeramente mitigada por la condición interna del mismo, frente al genio-intelectual. La expresión "alma desordenada y demasiado estrecha" es, evidentemente, peyorativa.

Es al comienzo del año 1908 cuando podemos ya constatar el claro inicio del vuelco en estos conceptos, con una afirmación cuyo aparente carácter contradictorio es la expresión de ese preciso momento de cambio:

"Napoleón era un genio. Un genio de índole vulgar, lo reconozco."⁶

El concepto mismo de heroísmo comienza a ser sometido a crítica:

"Casi todos los heroísmos que la historia recomienda son asesinatos. Encuentro que los regicidas lusitanos han influido en la política más heroicamente que Napoleón, el cual, con menos riesgo de su persona, sacrificaba cientos de miles de hombres a las perfidias de su ecléctica estrategia."⁷

Con ello, Barrett se aproxima ya a la posición crítica de un Kropotkin, por ejemplo, quien catalogaba a Napoleón como "un criminal"⁸.

La evolución del pensamiento de Barrett es ya completa y explícita en la polémica sobre Napoleón mantenida con Juan Casabianca en las páginas de El Diario de Asunción.

Esta polémica se inicia con el artículo de Barrett "El altruismo y la energía" publicado el día 18 de Julio de 1908. Responde Casabianca el día 20 con "Napoleón no tenía

⁵ R. B., "La guerra", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 175.

⁶ R. B., "Stoessel", O.C., RP-ICI, vol. III, p. 239.

⁷ R. B., "Regicidios", O.C., p. 94.

⁸ Vid. Piotr Kropotkin, Las prisiones, Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, ~~Barcelona~~ — Palma de Mallorca, 1977, p. 47.

energía". Barrett el día 21 con "A propósito de Napoleón". Casabianca el 22 de nuevo con el mismo título irónico "Napoleón no tenía energía". Barrett el 23 con "Ultima napolinaria" y Casabianca el 24 con "Ultima altruística". Unos días más tarde (27, 28, y 30 del mismo mes) aparece la serie de Barrett "Filosofía del altruismo" que ya no es una respuesta dentro de la polémica, pero sí una fundamentación de los principios en que se sustentaba su postura.

En estos escritos, Barrett rechaza ya categóricamente el modelo del héroe napoleónico. Comienza negándole la supuesta "energía espiritual".

"Napoleón era débil también, porque era egoísta. Puso el genio al servicio de su egoísmo infinito. Este parásito formidable de la humanidad estaba maravillosamente armado para devorarla. Napoleón, incapaz de irradiar energía y hasta de producirla en cantidad suficiente a su vida interior, robaba con avidez la energía externa."⁷

Es concretamente esta afirmación la que generó la polémica antes citada, y a ella hace referencia el título irónico de las respuestas de Casabianca.

Barrett insiste en su punto de vista, explicitando más adelante su valoración prioritaria: el altruismo.

"Dentro de una filosofía del altruismo, Napoleón aparece necesariamente como un ser inferior, o dicho de otra manera, como un ser débil."¹⁰

Puntualiza también Barrett, a lo largo de la polémica, el tipo de energía a que se está refiriendo: "la energía trascendental" que "vence a los siglos y contesta a lo presente con lo futuro"¹¹.

Barrett es perfectamente consciente de que estos criterios contrapuestos van más allá de la simple simpatía o antipatía hacia un personaje histórico concreto.

Y sabe bien que en el fondo de la cuestión subyacen valoraciones generales que responden a planteamientos filosóficos bien determinados.

"Napoleón, el egoísmo hecho genio, no sirve más que para excitar otros egoísmos. Es el profesor de

⁷ R. B., "El altruismo y la energía", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 113.

¹⁰ R. B., "A propósito de Napoleón", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 186.

¹¹ Idem., p. 187.

energía de los arrivistas, de los nietzscheanos, de los hombres de presa."¹²

Es visible cómo Barrett comienza a marcar las diferencias entre su pensamiento y el de "los nietzscheanos". No en vano, el artículo que originó la polémica ya muestra los inicios de una puesta en crítica del pensamiento de Nietzsche, al menos en algunos de sus aspectos más conocidos y que Barrett inicialmente compartía.

"Nietzsche, en su obstinado desprecio al cristianismo, hace de la piedad para con los inermes, de la simpatía hacia lo abortado, lo enfermo y lo triste, del anhelo de justicia reparadora en fin, otros tantos síntomas de una degeneración contagiosa. Para el terrible alemán el egoísmo -egoísmo elevado, trágicamente bello, propio de un metafísico Satán- es sinónimo de energía."¹³

Está claro que este particular concepto de la energía es ya puesto entre paréntesis y comienza a ser desmontado, con el consiguiente derrumbamiento de los héroes que lo personifican. El pensamiento de Barrett ha experimentado así el giro esencial desde una concepción de la energía individual, la rebeldía y el heroísmo orientados por principios egoístas, hacia la orientación altruista de esos mismos ideales.

Es preciso hacer un breve inciso para señalar una circunstancia a ser tomada en cuenta:

Como fondo y contexto de la polémica entre Barrett y Casabianca, en el Paraguay acaba de producirse el golpe de estado del coronel Jara, que aparece como el conductor iluminado del momento, hombre carismático y poseedor de todas las virtudes típicas del genio militar (bien es cierto que en una versión un tanto tropical y folklórica). Por tanto, no es aventurado suponer que toda la discusión sobre Napoleón (en realidad sobre el carácter heroico o genial del militar triunfador) está en realidad implícitamente teledirigida hacia la figura de Jara, que acaba de alzarse con el poder en un cuartelazo victorioso.

¹² R. B., "Última napolinaria", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 190.

¹³ R. B., "El altruismo y la energía", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 112.

Altruismo y héroes

En un proceso paralelo al tema de Napoleón, Barrett somete a crítica la figura de otro de sus héroes de la etapa inicial, al que había tomado como modelo del hombre-nación: Bartolomé Mitre.

Barrett, en este caso, pone el dedo en la llaga al señalar una de las condiciones definitivas que elevan a un individuo a la categoría de héroe: el éxito. Y el éxito es una circunstancia externa, no esencial a la persona ni originada en la propia individualidad.

"Mitre encarna el éxito. Por eso es el Washington de por acá, el Hombre-Nación. Si López hubiera triunfado, lo que no era tan imposible, hubiera sido nuestro Washington, nuestro Mitre, y a Mitre le hubiera solamente salvado del olvido su chistosa traducción del Dante."¹⁴

Tanto en el caso de Mitre como en el de Napoleón, el cambio de criterio se origina, en última instancia, en que Barrett ha concebido un principio superior al del genio o al ideal del héroe. Estos no tendrán ya un valor absoluto, sino que se juzgarán de acuerdo a ese criterio superior. Con respecto al genio, afirma Barrett que puede haber también "genios despreciables y débiles colosos"¹⁵.

Y con referencia a los héroes, postula la admiración a los héroes de cualquier origen, pero no "a los héroes asesinos, aunque sean de aquí"¹⁶.

En ambos casos, las afirmaciones de Barrett presuponen la existencia de un principio superior. La positiva o negativa valoración tanto del héroe como del genio, vendría como consecuencia de su adecuación o no a ese criterio de mayor jerarquía.

El genio sigue siendo un privilegiado poseedor de energía. Pero el tipo de energía que Barrett considera característica de los auténticos héroes es específicamente la energía interior. La sed de riquezas, de poder o de gloria, no es, en el fondo, sino consecuencia del vacío espiritual. La energía interior, por el contrario, genera la plenitud personal y no el deseo de posesión. Como en una

¹⁴ R. B., "La historia y el éxito", O.C., RP-ICI, vol. III, p. 86.

¹⁵ R. B., "Ultima napolinaria", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 190.

¹⁶ R. B., "Patriotismo", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 161.

bomba aspirante, dice Barrett, es el vacío interior lo que genera la absorción de lo externo.¹⁷

La manifestación de esa energía interior es el concepto clave y la pieza maestra en torno a la cual van encajando y se articularán en adelante los distintos aspectos del pensamiento de Barrett: el altruismo.

"Descubrir la energía interior y entregarla para renovar el mundo: he aquí el altruismo."¹⁸

El giro con respecto a su pensamiento inicial ha sido, en este aspecto de 180 grados. La postulación del altruismo como supremo valor humano y social, resulta diametralmente opuesta a las ideas que Barrett expresaba en sus primeros escritos en los que aparecían afirmaciones como esta:

"¡Infeliz del que se abandone a los disolventes sentimientos de la fraternidad! Conozco una fraternidad indiscutible, la de Caín y Abel. Esa fraternidad auténtica nos dejó un recuerdo lamentable."¹⁹

El concepto de altruismo es, por tanto, una especie de bisagra filosófica sobre la que se produce el giro y la evolución ideológica que venimos analizando. En este cambio, Barrett no niega ni modifica los valores ya enunciados como virtudes prioritarias (valor, energía, esfuerzo, voluntad, genio, rebeldía) sino que éstos quedan subordinados al altruismo, de modo que esas virtudes serán reales en tanto en cuanto estén encaminadas hacia objetivos altruistas, y serán falsas o tan sólo aparentes si se orientan hacia fines egoístas.

Por eso, la aparente energía del egoísta no es en realidad sino debilidad. Cuando la energía sobra, desborda y se desparrama hacia los demás, se da. En cambio, la actitud egoísta de tomar de los otros, es síntoma de carencias íntimas, de la necesidad de lograr de fuera lo que al individuo le falta. Como prueba, argumenta Barrett que el egoísmo es común en los viejos y en los niños, justamente en las edades indefensas. El altruismo, en

¹⁷ Vid. R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 342.

¹⁸ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 343.

¹⁹ R. B., "La verdad", O.C., p. 105.

cambio, es propio del periodo de plenitud vital y autosuficiencia, la juventud y la madurez.²⁰

Bajo este prisma, el uso de la fuerza material es también síntoma de debilidad. La auténtica energía se impone por sí misma como fuerza espiritual, y no precisa de someter a los demás para ser aceptada. El recurso al poder material no es sino otra prueba de debilidad esencial, como el egoísmo²¹.

El altruismo, opuesto diametralmente al egoísmo, implica el esfuerzo y el sacrificio personal en bien de los demás y, consecuentemente, el relegamiento del interés individual a un plano secundario. Este altruismo es, para Barrett, la clave ética, y hasta ontológica, que armoniza el presente y lo encamina hacia la realización positiva del futuro. Parecería que Barrett piensa en una especie de designio cósmico cuando afirma que "no están en el violento egoísmo las realidades fecundas, sino en el altruismo oculto, suave, formidable, que se insinúa entre el inmenso laberinto de las cosas, y las inclina hacia el vértice invisible"²².

Con respecto a su pensamiento inicial, la postulación del altruismo como valor primordial supone el paso de una filosofía nietzscheana a una tolstoiana.

Esta sería, en síntesis, la transformación que sufre el pensamiento de Barrett con respecto al ideal del héroe: el abandono del valor supremo concedido al esfuerzo heroico para sobresalir por encima de los demás, y su sustitución por el valor del esfuerzo y el sacrificio, no para obtener el éxito individual y egoísta, sino para ser útil a los demás; entendiendo por "los demás" el concepto genérico de humanidad, y especialmente, la humanidad futura.

Barrett es plenamente consciente de esta transformación y lo hace explícito al marcar sus diferencias con los nietzscheanos en los textos citados anteriormente.

Paralelamente, observamos también una especie de introyección del ideal del héroe, una derivación hacia un sentido más intimista y hacia valores más propios de la conciencia de cada persona. Dice Barrett:

²⁰ Vid. R. B., "El altruismo y la energía", O.C., p. 593.

²¹ Vid. R. B., "A propósito de Napoleón", O.C., p. 665.

²² R. B., "Última napolinaria", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 190.

"¿Y cuál es la acción heroica, la acción buena?, interrogareis. ¡Ah!, imposible equivocarnos. Es la que nos permite pensar sin terror en la muerte."²³

Con las modificaciones derivadas de estos cambios de enfoque, Barrett no altera, sin embargo, la primacía del ideal del héroe, que sigue siendo el objetivo último y supremo a que puede aspirar la acción del hombre. Un tipo de héroe diferente, altruista, universal, pleno de energía interior, no egoísta ni materialmente poderoso, ni siquiera externamente triunfador.

"En cualquier circunstancia hay lugar para el heroísmo, ¿y a qué hemos venido al mundo sino a ser héroes?"²⁴

El concepto del genio

Una evolución paralela a la observada con respecto al ideal del héroe, encontramos en todo lo referente al concepto del genio. Desde luego que ambas figuras (héroe y genio) si no llegan a ser del todo sinónimos, están al menos indisolublemente asociadas en una relación de casi mutua implicación.

En este caso, el punto de partida en el perfil inicial de Barrett era la exaltación del genio romántico.

El genio, don individual y exclusivo de algunos seres privilegiados, producía un tipo de individuos esencialmente distintos de los demás. El genio era, por tanto, una cualidad distintiva:

"Dentro de la especie humana, y atendiendo a los rasgos espirituales, no es difícil definir una subespecie compuesta de aquellos que entre sí se parecen mucho más que a "los otros". Esta variedad es el vulgo, casi universal y de fecundidad extraordinaria. "Los otros", que cuando tuvieron suerte fueron llamados profetas, héroes, genios, son ejemplares rarísimos, se parecen poco entre sí, y no se reproducen."²⁵

De esta concepción del genio individual y distinto, Barrett evoluciona hacia una especie de "democratización" del genio. En primer lugar, observamos pronto una tendencia a

²³ R. B., "Me voy", D.C., p. 105.

²⁴ R. B., "Año nuevo", D.C., p. 76.

²⁵ R. B., "El vulgo y el genio", D.C., p. 648.

la universalización de ese tan marcado individualismo primero cuando afirma que "todos somos genios; sólo el genio es. En unos duerme; en otros sueña"²⁶.

Y, simultáneamente, va apareciendo una paralela despersonalización del concepto de genio, lo que contribuye para acrecentar el retroceso del individualismo. El genio puede ser, en muchos casos, incluso anónimo:

"Vivimos de los genios anónimos mucho más que de los oficiales. Así, nuestra industria y nuestra civilización toda vienen del fuego, arrebatado a la naturaleza por un desconocido titán prehistórico, mientras que la inmortalidad de ciertos clásicos no es sino la inmortalidad del pergamino."²⁷

Que el genio pueda ser anónimo, y que los genios anónimos sean incluso más importantes que los genios oficiales, supone la aceptación de un cierto rol colectivo de la especie o de la sociedad. Y ello implica una notable modificación del individualismo radical manifestado por el Barrett inicial. El hecho palpable es que Barrett está ya comenzando a modificar sustancialmente su pensamiento en ese aspecto concreto.

Posteriormente, Barrett avanza un paso más en este camino evolutivo, postulando la absoluta universalidad del genio. Y no se trata ya de que el genio se encuentre en potencia en todas las personas (dormido en la mayoría, y sólo en unos pocos realizado) como hemos visto antes, sino de que ahora el genio está "en acto" en todos y cada uno de los hombres.

"Nosotros poseemos además, la prodigiosa matriz del genio. Y convenzámonos de que todos, microscópicos o gigantes, tenemos el genio; todos traemos algo nuevo a la tierra."²⁸

Por otra parte, Barrett insiste e incrementa la relación entre el genio y el fracaso, tan característica del fin de siglo, y que ya habíamos visto iniciada en sus primeros escritos. El poder y el éxito no serán sino excepciones en el general fracaso a que están condenados los individuos geniales, ya que "como el genio trabaja para el futuro, no

²⁶ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 341.

²⁷ Idem., p. 343.

²⁸ R. B., "La obra que salva", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 108.

recibe del presente sino ingratitud"²⁷. El común de la sociedad rechaza al genio por principio.

"El genio es el enemigo común. Se le olfatea, se le descubre y se le caza. Es una bestia mitológica extraviada en el inmenso corral. A veces hurta una espada, y juega con los pueblos, pero por lo general, indefenso y desnudo, pronto se le deshonra, se le encarcela, se le atormenta y se le ejecuta."²⁸

Potencia también Barrett el carácter rebelde del genio que aparecía desde sus primeros textos. La sociedad se resiste, y rechaza a los individuos geniales:

"Es comprensible el ardor con que se declara la guerra a los grandes hombres, apenas asoman a lo lejos. (...) El genio calla y produce. Siente que toda esa furia desencadenada es el eco de su energía interior."²⁹

Y ello porque la sociedad es inmovilista por naturaleza. Le teme a todo lo que sea cambio, innovación. Y el genio es precisamente factor de cambios, generador de lo móvil, destructor del orden y subversor de lo establecido:

"El genio trae lo nuevo, o sea el desorden. Es el intruso de la historia. Mueve los cimientos, agrieta los muros, dispersa las ideas, estorba los intereses. Amenaza la paz del pensamiento y la de los instintos. En su presencia el poderoso teme perder el poderío y el esclavo la esclavitud."³⁰

La valoración del genio como factor de cambios, y como elemento antagónico del inmovilismo, tiene mucho que ver con la concepción filosófica general propia de Barrett que analizaremos más adelante. Por ahora baste con dejar constancia de que genio y rebeldía social son prácticamente sinónimos. Para Barrett, "un genio universal, es decir, un intruso en lo eterno y lo infinito, es traidor siempre a su patria y a su época"³¹.

Es evidente que este tipo de genio, siempre marcado por el fracaso e identificado con la rebeldía, es absolutamente

²⁷ R. B., "El amor", en La Tarde, Asunción, 1 de Abril de 1905, (inédito).

²⁸ R. B., "El vulgo y el genio", O.C., p. 648.

²⁹ R. B., "Polémicas", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 183.

³⁰ R. B., "El vulgo y el genio", O.C., p. 648.

³¹ R. B., "Carta de un viajero", O.C., RP-ICI, vol. III, p. 305.

antípoda del militar victorioso, tipo Napoleón, como hemos visto más arriba. A ese modelo contraponen Barrett el de los exploradores e inventores que abren horizontes nuevos para la humanidad, cuando alaba "el heroísmo propio de nuestra época, el de los Shackelton, los Hansen y los Wright, no el de los arrastrables"³⁴.

La figura del genio militar es reemplazada en buena medida por la del genio científico, a la que Barrett atribuye las características del héroe y del conductor iluminado en su esfuerzo personal y solitario, al decir:

"Está solo; es la proa de la humanidad".³⁵

Por último, es interesante rescatar dos ideas de Barrett con respecto al genio. En la primera, que parecería anticiparse a teorías muy posteriores, le relaciona directamente con el sexo en una afirmación rotunda:

"El genio es el sexo trascendente."³⁶

Y en la segunda de ellas, con Dios:

"En nuestro punto de vista, Dios y el genio son sinónimos. Todos somos dioses. Si no lo fuéramos, si no encerráramos, más o menos escondida, una chispa de potencia creadora, no hubiésemos nacido."³⁷

La visible osadía de estas frases muestran por una parte el límite supremo en la exaltación del genio: su divinización. Las rotundas afirmaciones de que "Dios y el genio son sinónimos" y de que "todos somos dioses", sólo se justifican al considerar la mediación que ejerce el concepto clave de la "creación". El genio es esencialmente un creador, dice Barrett que "el genio nos ofrece el sublime espectáculo del génesis. Mientras todos repiten, él crea"³⁸. Y si el concepto de Dios se caracteriza por el rasgo fundamental de ser "creador", y este rasgo es igualmente característico del genio, la identidad está servida. Si, además, el genio es un don universal presente en todos los hombres, se sigue que el poder creativo, la "divinidad", es una cualidad compartida por todos los seres humanos.

³⁴ R. B., "Bleriot", O.C., p. 658.

³⁵ R. B., "La ciencia", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 75.

³⁶ R. B., "Las posaderas de Rabelais", O.C., p. 578.

³⁷ R. B., "Filosofía del altruismo". O.C., p. 342.

³⁸ R. B., "El amor", en La Tarde, Asunción, 1 de Abril de 1905, (inédito).

El vulgo y el genio

Destacable es también la transformación que experimenta el pensamiento de Barrett en el tema de la relación entre el individuo genial y la masa o vulgo.

En el tratamiento inicial, el enfrentamiento y la incompatibilidad entre ambos era absoluto. Como vimos, Barrett consideraba al individuo genial como lo exactamente contrapuesto a la masa, y a ésta como una generalidad amorfa, poco menos que bestializada e infrahumana.

"¿Qué hace el vulgo? Repetirse, se hizo legión por repetirse. ¿Qué hace el genio? Empezar; camina solo. La muerte ve reaparecer en el vulgo las generaciones que le quita; nada puede contra él, mientras que el genio no tiene hijos ni padres; nace del abismo y en el abismo se hunde. El vulgo queda; el genio pasa."³⁹

De estos conceptos, Barrett va evolucionando en el sentido de mitigar esa contraposición tan cerrada y categórica. En primer término, admite que la masa pueda también tener potencialidades espirituales, adormecidos; eso sí, por las condiciones sociales y la nociva influencia de una educación nefasta.

Barrett considera ahora que la masa es ciertamente imbécil, pero sólo en apariencia, y no en esencia, como pensaba en su etapa inicial:

"No olvidemos que la masa no es tan estúpida ni tan cobarde como parece; está llena de ideas y de energías potenciales, sofocadas por una educación insensata."⁴⁰

Esta opinión es, sin duda, un avance con respecto a sus primeros conceptos. Sin embargo, es evidente que sigue respondiendo a una actitud básicamente peyorativa. Considerar a la masa menos estúpida de lo parece, es como decir de una persona que "en el fondo no es mala". Se trata, en ambos casos, de una concesión posterior a un criterio ya previamente negativo.

Un cambio de enfoque más rotundo aparece con el

³⁹ R. B., "El vulgo y el genio", O.C., p. 648.

⁴⁰ R. B., "Absurdos coronados", El pensamiento vivo de Barrett, op. cit., p. 105.

reconocimiento de la capacidad de las masas para tener protagonismo histórico:

"En último resultado, la multitud es quien rompe las leyes, sea retirándose al Monte Aventino, sea tomando la Bastilla."⁴¹

Esta afirmación sí que supone ya un vuelco radical con respecto a sus primeros planteamientos.

Recordemos que el Barrett inicial consideraba que el protagonismo histórico correspondía exclusivamente a los individuos geniales, únicos factores de cambio en la historia. El genio, el conductor, el hombre-nación, era el elemento innovador, destacándose por encima de la masa y enfrentándose a ella. La masa por su parte, era únicamente factor estático de inmovilismo, e incluso, las más de las veces, un obstáculo que intentaba abortar el poder de cambio generado por el genio.

Al aceptar ahora Barrett el protagonismo histórico de las masas y su poder para generar cambios trascendentales, está concediéndoles prácticamente el carácter genial, es decir el carácter creador, que en principio era patrimonio exclusivo de los individuos geniales.

Como vemos, esta aceptación del protagonismo histórico de las masas, corre paralela a la "democratización" del propio concepto de genio, que fue analizado en el apartado anterior.

Virtudes viriles

Escribe Barrett a mediados de 1909:

"Analizad las virtudes viriles, y descubriréis que se reducen a una: la esperanza."⁴²

Resulta evidente el vuelco que ha experimentado su pensamiento de los años iniciales en estos conceptos. En aquella etapa, Barrett postulaba como virtudes fundamentales determinadas actitudes siempre activas y violentas: valor, energía, esfuerzo, voluntad, etc.

El cambio hacia valores más interiores, como la esperanza, significa también la evolución hacia ciertas actitudes del tipo contrario, es decir, hacia un ideal

⁴¹ R. B., "La multitud", El pensamiento vivo de Barrett, op. cit., p. 110.

⁴² R. B., "Acto de esperanza", O.C., p. 61.

humano de carácter más pacífico y menos agresivo, más tolstoiano y menos nietzscheano.

El honor caballeresco

Los conceptos del honor caballeresco constituyen un aspecto que, por demasiado específico, no fue incluido entre los que consideramos relevantes al trazar el perfil inicial.

Sin embargo, a la hora de analizar la evolución del pensamiento de Barrett, resulta interesante tocar también este punto, debido especialmente a la estrecha relación que el tema guarda con su propia evolución vital y con los acontecimientos que salpican su biografía.

En una primera etapa, que correspondería al período inicial, Barrett tiene juicios en los que ensalza y valoriza muy positivamente los conceptos clásicos del honor y de la caballería:

"Jamás parece tan admirable el valor como cuando está sometido a códigos caballerescos, porque sólo así surge esencialmente humano."⁴³

De tono semejante es su opinión sobre el duelo. Barrett valora positivamente la costumbre del duelo, e incluso argumenta en contra de la objeción más común al mismo: el hecho de que el duelo da la victoria al más diestro con las armas, y no al que tenga la razón o el derecho de su parte. Dice Barrett, a este respecto, que los complicados ritos característicos y las largas horas de espera para un encuentro prefijado, fortifican al valiente y al que se sabe dueño de la razón o defensor de una causa justa, y disuelven, en cambio, al cobarde o al que actúa movido por algún interés. "No es raro que un principiante venza en duelo a un maestro"⁴⁴, concluye. Y en otro momento califica al duelo como "un bello gesto de las edades heroicas"⁴⁵.

Hacia finales de 1906, y coincidiendo por tanto con el final de lo que hemos llamado "etapa inicial", estas opiniones empiezan a cambiar sensiblemente, y el duelo comienza a ser sometido a crítica:

⁴³ R. B., "La cortesía", O.C., p. 202.

⁴⁴ Vid. R. B., "De deporte", O.C., p. 28.

⁴⁵ R. B., "La tragedia de hoy", en Los Sucesos, Asunción, 13 de Enero de 1906, (inédito).

"Don Angel.- Hace falta demasiado valor para no batirse. (...) Una herida inevitable y mínima satisface a todo el mundo, unas gotitas de sangre suficientes a firmar el protocolo. El duelo de cumplido.

Don Tomás.- El ideal. Las costumbres fatales y estériles se convierten así en puros cumplidos. El duelo se reduce a la etiqueta del heroísmo."⁴⁶

Más tarde, Barrett considera que la vieja costumbre del duelo ha ido perdiendo su sentido con el paso del tiempo, hasta verse reducida a un rito inútil y vacío del que "nos queda una parodia lamentable. Y lo terrible es que la injuria no ha perdido un adarme de su poder"⁴⁷.

La estrecha relación entre estos conceptos y su vigencia efectiva en la vida de Barrett, es evidente. Resulta sintomático que el cambio de criterios acerca del duelo coincida muy aproximadamente con el final definitivo de la seguidilla de desafíos y duelos (inconsumados) en que Barrett se ve inmerso.

Por otra parte las referencias subyacentes a su propia experiencia vital están muy explícitas en varios de sus artículos:

"Si el último de los granujas asegura que he asesinado a mi madre, todos lo creerán, porque les conviene y porque me odian. ¿Cómo desagraviar al monstruo omnipotente? ¿Cuál será el sacrificio expiatorio? Un cincuenta por ciento de suicidio: el duelo."⁴⁸

La dificultad (o más bien imposibilidad) de contrarrestar los efectos de la calumnia, es algo que Barrett ha tenido que experimentar dolorosamente, y más de una vez, a lo largo de su vida. El duelo constituye un desagravio, pero la difamación ni aún así desaparece.

"Basta enunciar el insulto para darle toda su fuerza. No importa que el insultado sea inocente; es insultado. (...) El que insulta siempre tiene razón, cierto."⁴⁹

⁴⁶ R. B., "El duelo (I)", O.C., p. 300.

⁴⁷ R. B., "El duelo (II)", O.C., p. 632.

⁴⁸ Idem., p. 631.

⁴⁹ R. B., "Teoría del honor y del insulto", O.C., p.

Por otra parte, tampoco era precisamente una experiencia desconocida para Barrett el intentar la reparación de la calumnia mediante el duelo, y toparse con todo el enredo de los formalismos establecidos:

"Pero hay quien toma la cosa en serio. Nada más divertido entonces que la desbandada general de adversarios y padrinos. Un hombre resuelto a batirse de veras no lo consigue nunca. El siglo es práctico."⁵⁰

El Evolucionismo

Desde sus primeros escritos vemos en Barrett una cabal y profunda comprensión de la Teoría de la Evolución y sus consecuencias filosóficas. Muy especialmente, analiza el hecho de que la teoría evolucionista implica la sustitución de un pensamiento de lo estático por un pensamiento de lo móvil y del cambio:

"Hemos abandonado el concepto de especie inamovible para adquirir el de especie cambiante, elásticamente dócil a incontables causas de mudanza. Los mitos más imponentes, los dioses más impasibles se desvanecen y huyen."⁵¹

Barrett es plenamente consciente de la enorme trascendencia que tuvo para el ámbito del pensamiento humano un cambio de perspectiva tan rotundo como en que supuso la teoría evolucionista. En este sentido, dice John Bury que la idea del Progreso pasó a un tercer estadio en su vigencia histórica como consecuencia de las ideas evolucionistas. La consecuencia profunda es una nueva degradación de la imagen etnocéntrica del hombre y un nuevo golpe a su autoerección en centro del Universo. Con la astronomía heliocéntrica el hombre había sido destronado del centro geométrico del cosmos. Ahora, con la Teoría de la Evolución de las especies, es desplazado también de su posición exclusiva, privilegiada e incomparable en el reino animal. El hombre deja de ser esencialmente distinto a los otros seres vivos, para ingresar como uno más en la cadena biológica.⁵²

⁵⁰ R. B., "El duelo (II)", Q.C., p. 631.

⁵¹ R. B., "De estética", Q.C., p. 338.

⁵² Vid. John Bury, La idea del Progreso, Alianza, Madrid, 1971, p. 300.

En sus planteamientos acerca de la teoría evolucionista, sigue Barrett muy directamente (salvo en detalles que se analizarán) a Darwin y Spencer. Especialmente el pensamiento de este último es fundamental para Barrett. Spencer construye todo un sistema filosófico tomando como base el modelo evolucionista, cuya validez amplía desde su campo de aplicación estrictamente biológico a todo el ámbito de la sociedad. Pretende así encontrar una ley única, válida para las cuatro esferas de la realidad humana: biológica, psicológica, sociológica y ética. Sería ésta la ley de la Evolución.⁵³

Esta extrapolación de los mecanismos evolucionistas del ámbito de la biología al de la filosofía en general, a la vez que ofrece un sustento muy sólido a la idea del Progreso, aporta también nuevos argumentos a favor de la universalidad del cambio. Todo ello viene a encajar impecablemente en el pensamiento de Barrett, como veremos.

Expresamente propugna Spencer el carácter cambiante y móvil de todas las realidades humanas:

"La naturaleza, en su infinita complejidad, se está moviendo siempre hacia nuevos desarrollos.

Sería extraño que en esta mutabilidad universal sólo el hombre permaneciese invariable. No es cierto.

También él obedece a la ley del cambio indefinido."⁵⁴

No es extraño que Barrett esté fuertemente influenciado por la filosofía de Spencer (aunque, como veremos, sólo le seguirá fielmente en aquellos aspectos que interesan a su propio pensamiento, y no en otros casos) dadas sus características, y dada también la enorme gravitación que ésta tuvo en el ambiente intelectual español de finales de siglo. Diego Núñez resalta la extraordinaria importancia del pensamiento evolucionista spenceriano y señala que fue "uno de los autores más comentados y citados en el último cuarto del siglo XIX español"⁵⁵.

La lucha por la vida: El factor básico en la evolución de las especies es el propio mecanismo de la selección natural: la lucha por la vida. Aceptado el planteamiento

⁵³ Cfr. Mariano Fernández Enguita, Prólogo al libro de Herbert Spencer, Ensayos sobre Pedagogía, Akal, Madrid, 1983, p. 13.

⁵⁴ Cit. por Jonh Bury, op. cit., p. 302.

⁵⁵ Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 108.

filosófico de Spencer, ese mismo principio habrá de regir en el campo de la evolución social.

Ya habíamos visto cómo Barrett concede en su etapa inicial un valor extramoral a la selección natural, incluso en su acepción más cruel y despiadada.

"Hoy como siempre, la ley del mundo es la fuerza. Los intereses unen, pero los intereses pasan, y queda la irreductible ferocidad de la lucha por la vida."⁵⁶

Estas ideas del Barrett joven, no son en absoluto ajenas al pensamiento español de fin de siglo. Diego Núñez constata la amplia aceptación de que gozaron en aquellos años y sus fuertes implicaciones políticas. El principio de la lucha por la vida aplicado a la sociedad comienza a emplearse (coincidiendo con la crisis del liberalismo) para fundamentar las corrientes políticas de signo elitista y autoritario. "La 'aristarquía' de Gener es el fruto de la lucha por la vida, y para Escartín las leyes de la evolución son contrarias al 'credo democrático'."⁵⁷

Coincidiendo con los últimos meses de su etapa inicial, el pensamiento de Barrett acerca de este tema comienza a cambiar sensiblemente.

En su concepción de la lucha por la vida, se va percibiendo una lenta transformación hacia la puesta en crítica de la idea "nietzscheana" del derecho del más fuerte. A finales de 1906 observamos ya un distanciamiento de estos conceptos:

"Nos inculcaron desde la primera infancia la cándida filosofía del más fuerte, de los colmillos más agudos, y no hemos cambiado de libro. Dios era el más fuerte, el que apretaba más; el hombre era su criatura y su criado; nuestra salvación era temerle y servirle consideradamente. Sobre el planeta, el hombre era Dios; los animales, nuestros fieles."⁵⁸

Parece como que Barrett se encontrara en esos momentos en el punto de equilibrio inestable, en el fiel de la balanza sin acabar de inclinarse todavía hacia el brazo contrario. Y así lo expresan con bastante claridad sus palabras:

⁵⁶ R. B., "La verdad", O.C., p. 105.

⁵⁷ Vid. Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 122.

⁵⁸ R. B., "Los colmillos de la raza blanca", O.C., p. 30.

"Para volver a la Naturaleza, soberbiamente injusta, forzoso es elegir entre la clemencia y la ferocidad."⁵⁷

Y Barrett se decide pronto por la clemencia. Lo cual implica modificar aquellos primeros conceptos y rechazar de plano el imperio universal de la lucha por la vida. Para ello recurre Barrett a la suplantación del concepto de lucha por el de asociación. En un camino intelectual similar al elaborado por Kropotkin, dice: "¿Y qué es nuestra historia, sino la historia de la asociación?"⁵⁸.

No niega Barrett la lucha por la vida, pero sí su carácter de principio único e inevitable. Al lado de la lucha, está la asociación.

"Nos hemos dado cuenta de que al lado de los fenómenos en que se retrata la lucha por la supervivencia del más fuerte o del más apto, hay fenómenos de asociación, de simbiosis, de alianzas en que el débil subsiste y colabora."⁵⁹

Lógicamente, la asociación, principio que tiene la virtud de no suponer un daño para los demás sino un beneficio, es valorado por Barrett más positivamente que la lucha; es el ideal hacia el que debe tender la humanidad en todos los campos. Se percibe con toda evidencia el influjo de las ideas de Kropotkin en estos textos que, siguiendo al anarquista ruso, pretenden hacer compatible el evolucionismo con las ideologías socio-políticas inspiradas en la ayuda mutua y la solidaridad. Para Kropotkin "en un gran número de sociedades animales la lucha entre individuos para obtener los medios de existencia, no se manifiesta en lo más mínimo; antes al contrario, lo que en ellas se halla es la cooperación, en vez de la lucha, y demuestra cómo la cooperación y la práctica de la solidaridad contribuyen al desarrollo de la inteligencia y de los sentimientos morales, los cuales dan a la especie las garantías más seguras para sobrevivir en la lucha contra las fuerzas hostiles de la Naturaleza"⁶⁰.

⁵⁷ R. B., "La justicia", O.C., p. 40.

⁵⁸ R. B., "La cuestión social", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 247.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Diego Núñez, Estudio preliminar a El Darwinismo en España, op. cit, p. 56.

Evidentemente, ese proceso de cambio ideológico es perfectamente simétrico y coherente, en el pensamiento de Barrett, con el ya antes analizado en lo referente al tema del héroe y del genio. Es de nuevo el mismo tránsito de Nietzsche a Tolstoi, del individualismo egoísta al solidario o altruista.

Como se ve, Barrett abandona en este punto a Darwin y Spencer, dando entrada a la idea kropotkiniana de la "ayuda mutua" como superación de la lucha egoísta por la supervivencia del más fuerte.

Con ello, está aproximándose ya al anarquismo en un tema tan esencial que, para Félix García Moriyón, es "punto central de todo el pensamiento anarquista"⁴³. La idea del apoyo mutuo frente a la lucha por la existencia es, en efecto, uno de los rasgos definitivos que diferencian el pensamiento anarquista del liberal competitivo y fue la clave para salir del dilema que se le presentaba al anarquismo como consecuencia de la teoría de la evolución. Por una parte, el evolucionismo suponía el derrumbe de los tradicionales sistemas inmovilistas-clericales, pero por otro lado parecía que el mecanismo de la lucha por la vida sustentaba la concepción liberal insolidaria y competitiva. Al lado del apoyo mutuo como principio superior a la lucha por la vida, los anarquistas rechazan que la situación social dominante de la burguesía fuera la consecuencia de su mejor "adaptación" y de una mayor eficiencia en el sistema competitivo de las fuerzas sociales, y afirman que no es sino la consecuencia de una situación ventajosa consistente en la acaparación de los privilegios económicos.

En realidad, la asimilación e interpretación del impacto producido por la teoría evolucionista, planteaba tres opciones ideológicas generales hacia los años de final y principio de siglo; o mejor dicho, cuatro, ya que otra opción sería el rechazo puro y simple del darwinismo, propugnado por los círculos integristas, conservadores a ultranza y católicos recalcitrantes, que en España no dejaron de tener importante peso.⁴⁴

⁴³ Félix García Moriyón, Pensamiento anarquista español: Individuo y colectividad, Universidad Complutense (Servicio de reprografía), Madrid, 1982, p. 766.

⁴⁴ Vid. Diego Núñez, El darwinismo en España, op. cit.

Las tres opciones razonables, a rasgos muy generales, son las siguientes:

- La interpretación liberal-competitiva, sustentada principalmente en Spencer, y lateralmente en Malthus.
- La interpretación marxista, que equipara la lucha por la vida en el nivel biológico con la lucha de clases en el nivel social.⁴⁵
- La interpretación anarquista, elaborada básicamente por Kropotkin, que propugna la asociación, la ayuda mutua y la solidaridad, al lado y por encima de la lucha por la vida.

El pensamiento de Barrett evoluciona pasando de la primera opción a la tercera, como hemos visto.

En Darwin la teoría es clara: la supervivencia de los más aptos. Es Spencer quien carga de contenido ideológico este principio al traspasarlo al ámbito social, interpretando que el desarrollo y avance de la humanidad se logra mediante un proceso selectivo en el que van pereciendo los individuos débiles y sobreviviendo los más fuertes o mejor dotados. Spencer considera la degradación de unos individuos y su sometimiento por otros más fuertes como un saludable mecanismo que garantiza el avance de la humanidad:

"La pobreza de los incapaces, la angustia de los imprudentes, la miseria de los holgazanes, ese soterramiento de los débiles por los fuertes obedece a los decretos de una benevolencia inmensa y previsoras."⁴⁶

Nada más opuesto a la idea de igualdad y solidaridad humana o a los principios del altruismo, que estas expresiones, propias de un individualismo despiadado y de un liberalismo inclinado hacia su faceta más feroz.

Es llamativo que puedan prácticamente confluír hacia estos mismos resultados finales, los planteamientos elaborados desde la línea de pensamiento opuesta al positivismo, es decir, desde las corrientes vitalistas y nietzscheanas que postulan la idea del superhombre. Según Pompeyo Gener, por ejemplo, "el desarrollo de la especie humana, gracias a la lucha por la existencia, viene a

⁴⁵ Vid. Enrique Ferri, Socialismo y ciencia positiva (Darwin, Spencer, Marx), Sucesor de J. Cruzado, Madrid, 1895, p. 26.

⁴⁶ Herbert Spencer, El individuo contra el Estado, Júcar, Madrid, 1977, p. 81.

producir, como en las demás especies, según la ley de Darwin, una especie o subespecie superior: el Superhombre"⁴⁷.

Estas mismas ideas, confluencia de liberalismo competitivo, vitalismo nietzscheano e individualismo radical, eran, como hemos visto, las sustentadas por Barrett en su etapa inicial, previamente al giro esencial de su pensamiento hacia el altruismo solidario.

Adaptación al medio. Imposición al medio: Es éste otro punto en que el pensamiento de Barrett evoluciona de manera relevante. La lucha por la vida y su consecuencia, la selección natural, producen, a la larga, el resultado genérico de la adaptación al medio. En su etapa inicial Barrett considera esa adaptación como una imposición del medio, en la cual el organismo vivo cumple un papel marcadamente pasivo en el que "son las condiciones del medio social y del medio geográfico las que determinan el porvenir; la flexibilidad estupenda del sistema nervioso y la galería sin fin de las fórmulas intelectuales se adaptan con igual soltura a cada obstáculo que se presenta"⁴⁸.

Más tarde, sin embargo, Barrett modificará estos conceptos al otorgar mayor importancia a un principio opuesto a la adaptación: la imposición al medio. Es el organismo vivo el que domina al medio y le modifica para adaptarlo a sus necesidades:

"Para el organismo superior (mamífero, ave), en plena elasticidad, la fórmula exacta es que la vida, lejos de adaptarse, se rebela contra el medio físico y le obliga a que se adapte a ella."⁴⁹

Incluso llega a rechazar taxativamente la validez del propio concepto de adaptación al medio; y ello en función del concepto de altruismo. Es éste otro de los aspectos en que Barrett escapa de la tutela de Darwin y Spencer.

"La adaptación al medio es una de las grandes filfas que nos cacareamos los unos a los otros (...)
La vida es la conquista del medio, la transformación

⁴⁷ Cit. por Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 72.

⁴⁸ R. B., "El progreso", D.P., p. 196.

⁴⁹ R. B., "Prefacio", O.C., p. 573.

de lo exterior por el genio interior. (...) ¿Qué hace la humanidad sino humanizar el universo?"⁷⁰

Barrett relaciona directamente el rechazo de la adaptación al medio con dos de los principios cardinales en su pensamiento.

El primero es el altruismo, verdadera pieza maestra sobre la que se apoya todo el giro de sus ideas a partir de la etapa inicial. La postulación del altruismo como valor primario y principio rector del comportamiento, trae acarreado el cambio de la adaptación al medio por la adaptación del medio, paralelamente al cambio de la supremacía del más fuerte por la asociación y la solidaridad. En base al altruismo, Barrett rechaza igualmente las teorías malthusianas y dice: "no hagáis caso de los que atribuyen la miseria al exceso de población. No es la población lo que empequeñece la tierra, sino el egoísmo"⁷¹.

Y el segundo punto es la energía creadora del genio, que difícilmente podría contar con suficiente campo de acción si la función de los seres vivos fuera tan pasiva como exigiría la mera adaptación al ambiente.

"La energía interior, esencialmente nueva, destinada a lanzarse contra lo exterior para revonarlo, es una energía directora."⁷²

Hay, además, otro concepto fundamental para Barrett que también resulta implicado en este asunto, y que está íntimamente relacionado con el del genio: La rebeldía. Como inadaptación activa que es, la rebeldía resulta incompatible con la simple adaptación al entorno social:

"Adaptarse al presente es renunciar al futuro. Y si pensamos en el medio social, comprendemos que el mecanismo del progreso ha sido análogo, y que es la capacidad extraordinaria que tuvieron ciertos espíritus de inadaptarse a su ambiente y de mantenerse contra él, oponiendo a la realidad exterior una realidad interior y profética, lo que ha hecho marchar el mundo."⁷³

⁷⁰ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 347.

⁷¹ R. B., "El problema sexual", D.P., p. 92.

⁷² R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 345.

⁷³ R. B., "Prefacio", O.C., p. 573.

No se trata solamente de planteamientos abstractos de aplicación general, sino de verdaderos valores personales por los que Barrett se siente afectado y con los que se considera vitalmente comprometido cuando dice: "siento en mí algo irresistible que se opone a la estéril repetición del pasado, y que ansía romper las barreras del egoísmo para realizar la obra inconfundible. Siento que soy indispensable a un plan desconocido y que debo entregarme heroicamente. Estoy seguro de que todos los hombres sienten como yo cuando se hace el silencio en sus almas"⁷⁴.

Por último, es preciso señalar que, al lado de la imposición al medio, Barrett concibe el proceso de la evolución como un camino ascendente en el que las especies van mejorándose a sí mismas y en el que la especie humana deberá producir en algún momento su propia superación.

"La evolución no sólo avanza, sino que asciende. Del seno de los mares primitivos, cuya sal llevamos en las venas todavía, salieron los seres arrastrándose sobre las islas que afloraban, y más tarde brotaron alas en aquellos insectos a quienes su vida breve y febril no daba tiempo para hallar y fecundar la hembra. Por lo que se refiere a los vertebrados, parece que las aves aparecieron sobre la tierra después que el hombre. Hora es de que nosotros, mejor dotados, nos transformemos en ángeles."⁷⁵

En la extrapolación de la teoría evolucionista, que sirve como modelo para el mejoramiento social de la humanidad y que aporta las leyes que rigen ese avance, Barrett está evidenciando de nuevo su intensa asimilación de algunos aspectos claves del pensamiento de Spencer. Concretamente, la fundamentación de la idea de Progreso (en su sentido más amplio) como consecuencia de la adaptación creciente en la sociedad, y en la convicción de que ese perfeccionamiento social llegará, en último término, a eliminar todo tipo de imperfecciones o deficiencias.⁷⁶

⁷⁴ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 344.

⁷⁵ R. B., "La conquista del cielo", O.C., p. 85.

⁷⁶ Cfr. Jonh Bury, op. cit., p. 302.

Las razas

Habíamos anotado que en la etapa inicial de Barrett aparecía un concepto de raza que no era ajeno en absoluto a las determinaciones de tipo biológico en las que se fundan las ideologías racistas. Incluso encontramos alguna afirmación que parecería muy definidas en ese sentido:

"No son los cañones, sino el alcohol lo que asesina a las razas sometidas por los blancos. Si entre nosotros pulula una casta decrepita ¿por qué impedir su acabamiento? Acaso sea nuestro deber ayudar a la muerte."⁷⁷

En las etapas posteriores, Barrett, va acentuando su percepción del carácter cultural, histórico o educativo de las diferencias raciales.

No obstante, continúa manejando criterios de inferioridad y superioridad entre las razas, que hoy día nos parecerían muy discutibles. Así, de los "mensús" sometidos a cruel explotación en los yerbales, dice que "son muy inferiores a los indios en inteligencia, energía, sentimientos de dignidad y en cualquier aspecto que se les considere. He aquí lo que las empresas yerbateras han hecho de la raza blanca."⁷⁸

Hay que considerar, sin embargo, que estos conceptos de superioridad e inferioridad racial resultan bastante mitigados, pues Barrett señala explícitamente que son las circunstancias históricas y culturales los motivos de esa supuesta desigualdad de las razas:

"Pero el hecho es que un niño negro, por ejemplo, criado entre blancos, no será nunca tan salvaje como un niño blanco criado entre negros. Es probable que lo que caracteriza a la raza inferior sea su incapacidad de producir genios. Si un hombre civilizado está más arriba que los demás, no es porque tenga mayor estatura, sino porque está encaramado sobre la civilización. (...)

Si llamamos razas inferiores a las razas explotables, claro que las hay. ¡Pobres razas, quizá dormidas, quizá susceptibles aún, bajo un choque externo, de revelar el sentido crítico, la tenacidad

⁷⁷ R. B., "Alcohol", en Los Sucesos, Asunción, 22 de Diciembre de 1906, (inédito).

⁷⁸ R. B., "Degeneración", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 17.

metódica, la admirable multiplicidad de aptitudes y de ideas de la raza blanca!"⁷⁷

Sin embargo, todos estos planteamientos son sometidos radicalmente a crítica en una última revisión que tiene lugar al final de su vida.

Cuando Barrett vuelve a Europa, ya al borde de la muerte, todavía le queda tiempo para asimilar rápidamente los avances de las ciencias antropológicas y sus repercusiones filosóficas. En consecuencia, Barrett percibe enseguida los dos puntos débiles de sus ideas anteriores:

En primer lugar el tema de la superioridad e inferioridad racial, que hoy día nos parece una cuestión sin sentido, ya que hemos pasado a considerar los valores de cada "raza" (de cada cultura) como endógenos, y solamente cabe hablar de superioridad o inferioridad desde valoraciones que estuvieran por encima de las propias de cada cultura, es decir, desde valores exógenos y etnocéntricos que implican el juzgar a todas las demás culturas con el rasero de una de ellas (habitualmente la occidental, por supuesto).

Y en segundo lugar, el propio concepto de raza, demasiado vago, abstracto, difuso, inconstatable y, sobre todo, inoperante. Dice Barrett en uno de sus últimos artículos, publicado en Asunción unos días después de su muerte:

"Hoy -merced en mucha parte a la obra de Finot- desconfiamos de esa palabra "raza", cuyo contenido real suele ser nulo. ¿Hay rincón de la tierra que no sea una encrucijada de cien razas distintas? ¿Quién es capaz de medir, en la superficie y en el subsuelo de un individuo, las influencias hereditarias? ¿Quién es capaz de situarlas en el pasado y distribuirlas con arreglo a tipos cuya existencia precisamente se ignora? Por eso, la noción de raza, en antropología, va siendo bastante menos útil que la de manufactura. Es más fecundo saber si una tribu construye sus chozas en figura de círculo o de rectángulo que saber si tiene los pómulos salientes o no. Son las industrias las que definen nuestra prehistoria."⁸⁰

⁷⁷ R. B., "Razas inferiores", O.C., p. 515.

⁸⁰ R. B., "Cartas de un viajero (II)", en El Diario, Asunción, 24 de Diciembre de 1910, (inédito).

Con ello, demuestra haber asimilado unos criterios antropológicos más actualizados y haber superado los débiles aspectos racistas de su pensamiento inicial.

Conciencia de su evolución

Barrett es plenamente consciente de la transformación que experimenta su pensamiento entre los meses finales del año 1906 y los iniciales de 1907. Y existen algunos textos en lo que deja constancia de ese cambio.

Uno de ellos es el ya citado con referencia a la figura de Mitre. En él, al tiempo que desarrolla el nuevo análisis del tema, Barrett reconoce explícitamente el giro que han experimentado sus ideas juveniles:

"Recuerdo que con motivo del fallecimiento de Mitre publiqué unas líneas, considerándole Hombre-Nación. Más tarde me pregunté, ante las discretas dotes del héroe, qué circunstancias habían hecho de él un popular "meneur", si se me permite usar la moderna jerga sociológica. Dos textos curiosos han contribuido a esclarecerme la cuestión."⁸¹

Los dos textos a que se refiere Barrett son: un folleto de Laurindo Lapuente, escritor argentino contemporáneo de Mitre, y un artículo de Eliseo Reclús en la Revue des deux mondes, ambos procedentes del año 1868. Estas fuentes le sirven a Barrett para someter a una radical revisión sus primeros conceptos sobre Mitre.

Otra muestra de la conciencia de su propia evolución ideológica, nos la ofrece Barrett al revivir la experiencia de su vida en París. Como indicamos en su biografía, Barrett había vivido en París con cierta frecuencia durante su juventud. Cuando, ya cercano a la muerte, vuelve a poner los pies en esa ciudad, Barrett visita de nuevo el Louvre y nos cuenta la impresión que le produce la misma contemplación con una década de distancia, y la plena conciencia de su cambio interior:

"Reniego del éxtasis en que hace diez años me postraba ante la Venus de Milo. Hoy vuelvo a ella,

⁸¹ R. B., "La historia y el éxito", O.C., RP-ICI, vol. III, p. 83.

instruido por la vida; el dolor me ha dado fuerzas para desenmascarar al mármol."⁸²

Barrett reemplaza en su preferencia la figura de la Venus de Milo por la de la Victoria de Samotracia, utilizando un símbolo artístico de perfecta precisión para representar la sustitución de una filosofía del ser por una filosofía del cambio, del concepto de lo inmóvil por el de lo móvil, del pensamiento de Parménides, en fin, por el de Heráclito.

"Por eso guardo mi fidelidad para la divina imagen de la inquietud, para esa Victoria de Samotracia que en lo alto de la escalera central del Louvre yergue la noble agitación de su figura. Al subir hacia ella, los peldaños se convierten bajo mis pies en gradas de un templo. Sobre una proa medio deshecha, la Victoria alza su tronco retorcido por el esfuerzo, y abre sus anchas alas que parecen temblar."⁸³

Génesis de su anarquismo

De su republicanismo inicial, en el que incluso llega a militar activamente como secretario de la Liga Republicana de Buenos Aires, Barrett va transitando poco a poco hacia el más rotundo desengaño de la acción política, para acabar finalmente identificándose con un anarquismo explícitamente asumido. Su ideología política correspondía en la etapa inicial, como veíamos, a un liberalismo avanzado en el que la estructura tradicional del sistema parlamentario propio de las "democracias burguesas" es calificado muy positivamente. El joven Barrett opinaba a favor de esa estructura cuando afirmaba que "hay quien cree que los partidos son malos. No no es malo lo que viene a su tiempo, lo que constituye una forma inevitable, porque es natural, de la energía orgánica", y definía a los partidos políticos como "una pequeña patria"⁸⁴.

Ya a mediados del año 1906 encontramos ciertos síntomas de simpatía hacia el anarquismo, visibles, sobre todo, en el hecho de que Barrett reproduce en sus escritos algunas referencias a los argumentos propios de esta ideología, si

⁸² R. B., "En el Louvre", O.C., RP-ICI, vol. III, p. 122.

⁸³ Idem., p. 123.

⁸⁴ R. B., "Partidos políticos", en El Diario, Asunción, 30 de Mayo de 1905, (inédito).

bien lo hace desde una óptica distanciada, y sin comprometer todavía su propia posición.

"Y la buena nueva circula sobre el planeta con la maravillosa eficacia de las comunicaciones actuales, fundando rápidamente la enorme secta internacional cuyos mártires son los anarquistas."⁶⁵

En un diálogo publicado en Asunción el mes de Junio de 1906, y que imagina una conversación entre Alfonso XIII y Mateo Morral (tema periodístico del momento a raíz del atentado ocurrido el mes anterior), el personaje llamado "El anarquista" (Mateo Morral), dice:

"Nos cansamos de fabricar vuestras riquezas. De vuestro oro no salen ya templos, ni de vuestro corazón muerto empresas sublimes. Habéis envejecido dentro de vuestro lujo inútil, mientras nosotros, desnudos y desesperados, nos conservábamos jóvenes. (...) Somos la fatídica religión nueva, bautizada de crímenes."⁶⁶

Unos meses más tarde, a finales de 1906 es perceptible un paso más en esta evolución. Encontramos ya alabanzas expresas, o cuando menos justificaciones, de la violencia anarquista:

"Sentí que la única manera de ser bueno es ser feroz, que el incendio y la matanza son verdad, que hay que mudar la sangre de los odres podridos. Comprendí en aquél instante la grandeza del gesto anarquista, y admiré el júbilo magnífico con que la dinamita atruena y raja el vil hormiguero humano."⁶⁷

Bien es verdad que estas expresiones son un tanto retóricas y que responden a la indignación momentánea ante la anécdota que narra en su artículo: un mendigo hurgando en la basura y comiendo los restos inmundos que encuentra, en medio de la opulencia de Buenos Aires. Se trata, por tanto, de una reacción emotiva que no implicaría necesariamente una postura filosófica definitiva.

Sin embargo, por esas mismas fechas encontramos expresiones del mismo cariz, pero ya relacionadas con la crítica al Estado. Una crítica que surge curiosamente sustentada en principios de tipo más ontológico que

⁶⁵ R. B., "Glosa III", en Alón, Asunción, 24 de Marzo de 1906, (inédito).

⁶⁶ R. B., "Diálogos contemporáneos (I)", O.C., p. 97.

⁶⁷ R. B., "Buenos Aires", O.C., p. 22.

estrictamente sociales o políticos. Barrett rechaza al Estado en cuanto defensor del "estado", es decir, por su función inmovilista, opuesta a los cambios y a las transformaciones profundas de cualquier tipo:

"Los gobiernos son todos malos, porque están encargados de mantener el orden, es decir, de estorbar el movimiento. (...) En medio de la circulación universal son obstáculos pasivos e irritantes que el torrente humano se cansa de rodear todos los días. De cuando en cuando las máquinas de muerte que pusieron en manos esclavas se vuelven contra ellos, y la misma dinamita que raja los montes para las locomotoras, hiende el cráneo estúpido de los que tardan en marcharse."⁸⁸

Planteamientos ya propiamente anarquistas comienzan a percibirse a partir de los primeros meses de 1907. Por una parte, el rechazo a la política y a la idea misma del poder:

"En resumen, es forzoso desinfectar la generación presente, y educar la generación venidera en el alejamiento de la política y en el desprecio del poder."⁸⁹

Junto con calificativos rotundamente negativos para la actividad política en sí:

"La política me parece mala, rematadamente mala en todas partes. (...) La política es el hábito de la corrupción y del abuso del poder".⁹⁰

Por otra parte, encontramos ya comentarios explícitos acerca del método revolucionario de la huelga general, lema clásicamente anarquista, que Barrett describe con rasgos fuertemente expresivos y dramáticos:

"Se ha dicho que los ricos resistirán más tiempo que los pobres a los efectos de la huelga mundial. ¡Error! Las riquezas de los ricos no les servirán para resistir. (...) Y en la nueva vida los ricos verán de qué poco les ha valido su riqueza. Los niños de los ricos tendrán por fin hambre ¡hambre! como la han tenido desde tiempo inmemorial los niños de los pobres y ¿qué les darán de comer? Billetes, joyas, el

⁸⁸ R. B., "El progreso", D.P., p. 204.

⁸⁹ R. B., "El virus político". D.P., p. 96.

⁹⁰ R. B., "Entendámonos", en Rojo y Azul, Asunción, 27 de Octubre de 1907, (inédito).

mármol de sus estatuas y el trapo de sus tapices. Morderán el oro, y descubrirán llorando que del oro no se vive, que el oro asesina."⁷¹

La definitiva adscripción ideológica al anarquismo tiene lugar a mediados de 1908. Por estas fechas, Barrett se considera ya integrante de un movimiento o grupo humano caracterizado por unos objetivos socio-políticos y definido por un pensamiento.

"Los que dan a nuestro movimiento una significación política se equivocan. Deploramos que el gobierno nos aplauda. No estamos con él ni con la oposición, que es el gobierno del mañana. Somos contrarios a todo gobierno."⁷²

Poco después aparece Germinal, órgano de prensa que, si bien mantiene una línea amplia y abierta a todas las corrientes de pensamiento progresista, no niega su identificación con el anarquismo. En sus páginas Barrett por primera vez se autodefine como anarquista cuando dice:

"...si al encarcelar a Benítez y a Peña por anarquistas se cumple una ley especial de V. E. contraria a la Constitución, ¿por qué no se me encarcela a mí?"⁷³

En adelante, Barrett se autocalificará así en diversas ocasiones y dará siempre por supuesta su identificación con la ideología anarquista, a la que no renunciará ya. De forma más detallada, explicará su postura política (o más bien anti-política) en el artículo "Mi anarquismo".

Las conclusiones obtenidas en este rápido análisis de sus textos, según las cuales Barrett se acerca al pensamiento anarquista en un período que va de finales de 1906 a mediados de 1908, aparecen confirmadas en sentido general por el propio autor, el cual deja constancia de que su evolución hasta el anarquismo es un proceso intelectual y moral que se produjo durante los años de su vida en el Paraguay:

"Paraguay mío, donde ha nacido mi hijo, donde nacieron mis sueños fraternales de ideas nuevas, de

⁷¹ R. B., "La huelga", D.P., p. 85.

⁷² R. B., "Contesto", en La Patria. Asunción, 1 de Julio de 1908, (inédito).

⁷³ R. B., "Carta al Tribunal", en Germinal, No. 3, Asunción, 16 de Agosto de 1908.

libertad, de arte y de ciencia que yo creía posibles y que creo aún ¡sí! en este pequeño jardín desolado."⁷⁴

Causas y circunstancias

La trayectoria intelectual de Barrett es atípica entre los hombres de su tiempo. Abellán distingue certeramente en la Generación del 98 dos grupos bien diferenciados en los que se da una evolución de sentido opuesto:

El primero es el de los que parten de posiciones radicales de izquierdas en su juventud, y van luego moderando las mismas hasta llegar en algún caso a sostener ideologías definidamente reaccionarias; es el caso de Azorín, Baroja, Maeztu y Unamuno. El segundo grupo es el de los que recorren un sentido inverso. De actitudes iniciales más esteticistas que críticas, van evolucionando hacia un compromiso social cada vez mayor y, paralelamente, hacia una identificación política con la izquierda. Machado y Valle Inclán son los integrantes principales de este segundo grupo.⁷⁵

Barrett evoluciona desde un individualismo de corte nietzscheano hasta un anarquismo militante plenamente asumido, lo que no es un caso precisamente común entre sus contemporáneos. En el sentido izquierdizante de la marcha y en el punto de llegada, estaría próximo al segundo de los grupos señalados por Abellán, pero el punto de partida (el individualismo nietzscheano) es afín al primer grupo.

Es necesario, no obstante, tener en cuenta que Barrett murió muy joven, y sería injusto pretender establecer similitudes muy fuertes tomando como referencia la evolución que sus contemporáneos pudieron experimentar en edades y en épocas a las que él no alcanzó.

Pasaremos, entonces, a analizar esta atípica evolución intelectual de Rafael Barrett hacia el anarquismo, y trataremos de entender en la medida de lo posible cómo y por qué se produce esa divergencia con respecto a la generalidad de los jóvenes de su generación.

Para empezar, es preciso no perder de vista que existían, sin lugar a dudas, cantidades más que suficientes

⁷⁴ R. B., "Bajo el terror", O.C., RP-ICI, p. 135.

⁷⁵ Vid. José Luis Abellán: H.C., vol. 5/II, p. 169 a 171.

de gérmenes anarquistas en el ambiente intelectual burgués-progresista del fin de siglo español. De hecho, el llamado "anarquismo literario" tuvo predicamento generalizado entre las jóvenes hornadas, y sirvió como denominador común para muy diversas actitudes que coincidían en proponer una ruptura radical con los modelos o moldes tradicionales, y propugnaban la más absoluta libertad de experimentación a nivel estético. Una polémica constante en el ambiente cultural de esos momentos es la referida a los "viejos moldes" y los "nuevos moldes".

El término "anarquismo literario" funcionó muchas veces como sinónimo de "modernismo". Así lo expresa el testimonio de Deleito y Piñuela en el año 1902:

"Pues bien, la acracia, la anarquía, esto es, a mi entender, el modernismo, que hoy impera en la vida del arte, fenómeno complejo de tendencias diversificadas y múltiples, pero que presenta en la exaltación de lo individual el solo vínculo común a las producciones artísticas contemporáneas."⁷⁶

Es preciso también considerar que, por regla general, en los escritores noventaiochistas hay un desplazamiento social desde su origen familiar pequeñoburgués hacia posiciones ideológicas anti-burguesas. Inman Fox afirma, a este respecto, que "lo que distinguió a la Generación del 98 es que ha sido la primera generación de intelectuales españoles que de la vanguardia burguesa intentó pasarse al enemigo (la clase obrera)" y acota la interesante observación de que "las familias de Unamuno, Baroja, Maeztu y Azorín, se hallaban, de una forma u otra, amenazadas por una situación socio-económica desequilibrada"⁷⁷. Mientras que, para Abellán, el noventaiocho es, en muchos aspectos, expresión de la crisis social de la pequeña burguesía española.⁷⁸

La situación familiar de Barrett coincide plenamente con estas circunstancias. Como miembro de la nobleza secundaria (diríamos "pequeña nobleza") su condición social y económica no debía ser muy diferente de la pequeña burguesía. Además, ya vimos en el apartado biográfico que

⁷⁶ José Deleito y Piñuela, "¿Qué es el modernismo. Y qué significa, como escuela, dentro del arte en general y de la literatura en particular?", art. cit., p. 688.

⁷⁷ Edward Inman Fox, op. cit., pp. 216 a 218.

⁷⁸ Vid. José Luis Abellán: H.C., vol. 5/II, p. 175.

se trataba de una familia venida a menos, y que no debía estar exenta de dificultades económicas.

Abellán nos refiere en síntesis las alternativas que tenían frente a sí los intelectuales pertenecientes a estos grupos sociales:

"O saltaban por encima de sus barreras ideológicas para integrarse con el pueblo (Machado), o se pasaban a la defensa de los intereses oligárquicos (Maeztu), o -como hicieron la mayoría durante una larga etapa de su vida literaria- se entregaban al esteticismo y a la ensoñación."⁹⁹

La opción de Barrett es, evidentemente, la primera, si bien su trayectoria es diferente. En Barrett, a más de las circunstancias sociales o grupales, están operando otros acontecimientos particulares que inciden de una manera distintiva en su evolución hacia el anarquismo.

Hay al menos tres hechos trascendentales en este aspecto:

- 1)- Su desclasamiento en España.
- 2)- El impacto recibido por el choque con la cruda realidad americana.
- 3)- Su propio proceso de proletarización.

Con respecto al primero de estos puntos, ya analizábamos en el capítulo biográfico cómo Barrett es expulsado de la alta sociedad madrileña a raíz de su descalificación y de la agresión al duque de Arión.

Bien es verdad que Barrett procedía ya de una familia de la aristocracia en decadencia, y en ello veíamos una coincidencia más con los noventaiochistas. Pero no cabe la menor duda de que el desclasamiento compulsivo de Barrett fue de una índole muy diferente (mucho más dramática y conmovedora) que el de la simple decadencia familiar. Y hemos de suponer que las lógicas repercusiones de ello también hubieron de ser mucho más fuertes.

Tras el implacable rechazo con que la sociedad madrileña castigó al rebelde insolente Rafael Barrett, viene a llover sobre mojado la repetición de la misma historia en Buenos Aires, lo que fue, muy posiblemente, la causa de su segunda huida, esta vez al Paraguay.

En el Paraguay se cumple probablemente el tiempo de maduración mental para asimilar y asumir en propia carne todas las consecuencias ideológicas de su desclasamiento

⁹⁹ Ibidem.

social. Y Barrett encuentra allí el punto final de su particular camino de Damasco.¹⁰⁰

Allí entra en contacto directo y definitivo con la cruda realidad americana en la que se ve inmerso sin paliativos, como consecuencia de sus propias condiciones de vida. Barrett se proletariza. Vive exclusivamente de su trabajo, y a veces con apenas lo imprescindible para la obligada subsistencia. Él mismo lo expresa, con cierta ironía de su propia situación, cuando dice que "las letras tienen su proletariado -¡ay de mí!-"¹⁰¹.

En cuanto a su afinidad específicamente con el anarquismo, es evidente que hubo de pesar mucho el carácter liberal avanzado de su posición política inicial y la afinidad de la "juventud modernista" con el "anarquismo literario". Sin dejar de lado la diferencia del espectro integrante de los agentes revolucionarios en la teoría anarquista, frente a otros grupos revolucionarios. Dice Alvarez Junco que esos agentes "para Marx habría de ser necesariamente el proletariado industrial de los países capitalistas más desarrollados, mientras que Bakunin incluye al lumpemproletariado, los desclasados y 'rebeldes' de cualquier origen social"¹⁰².

Pasando a considerar los puntos segundo y tercero de entre los antes señalados, surge inmediatamente la interrogante sobre la primacía entre ambos: ¿es su descenso al proletariado lo que genera su concientización? ¿o, por el contrario, son sus convicciones morales e ideológicas las que provocan su proletarización?

No nos aventuramos a dar una respuesta, ya que no encontramos elementos de juicio que puedan permitir una justificación suficiente. Hay, sí, constancia de que el descenso social de Barrett viene desde muy atrás, desde su declive familiar, pasando por su desclasamiento en Madrid y por su fracaso en Buenos Aires. Ello parecería indicar un proceso en el que Barrett acceda al pensamiento anarquista

¹⁰⁰ Es notable la marcada predilección de Barrett hacia la figura de San Pablo y la numerosa cantidad de referencias sobre su experiencia de conversión. No parece aventurado ver en ello factores de autoproyección.

¹⁰¹ R. B., "Cartas inocentes", en El Diario, Asunción, 12 de Agosto de 1907, (inédito este fragmento).

¹⁰² José Alvarez Junco, La ideología política del anarquismo español (1868-1910), op. cit., p. 441.

como expresión ideológica de su propio descenso al proletariado.

Sin embargo, existen también indicios que podrían sugerir la opción contraria. Por ejemplo, es constatable que en Paraguay se relaciona de entrada con los más altos círculos sociales: sus padrinos de boda son dos altos funcionarios del gobierno paraguayo, su padrino en el incidente con Guanes había sido Ministro de Guerra y Marina muy poco antes. Para un recién llegado no parece poca cosa.

En el caso concreto de su abandono de los trabajos de agrimensor que venía realizando, y que le supuso una importante pérdida de ingresos, parece que existieron factores ideológicos y éticos. Al menos eso refiere Rodríguez Alcalá en un interesante testimonio.

"Fue a Eligio Ayala, si no recuerdo mal, a quien se le ocurrió un día que Barrett podía abrirse un nuevo camino.

-Usted -le dijo el futuro presidente del Paraguay- es ingeniero o poco menos. Hágase agrimensor y trataremos de que no le falte trabajo bien remunerado. Barrett no había pensado en ello. Aceptó el consejo con alborozo, y sin demora se hizo agrimensor. Le abundaba la tarea. La nueva profesión presentábasele lucrativa, porque se le ofrecían a porfía las mejores mensuras. Pero una mañana, Barrett se metió como una tromba en mi cuarto, despertándome a gritos. (...)

-Es muy sencillo mi caso. Yo niego el derecho de propiedad sobre la tierra y no puedo contribuir a que él subsista, midiéndola y amojonándola para los latifundistas. Esta noche hice el descubrimiento. Estos expedientes a los que iba a grosar mi pericia para dar validez a los títulos de propiedad me queman las manos y ponen pólvora en mi cerebro.

Y así diciendo, arrojó con asco sobre una mesa un rimero de legajos."¹⁰³

Y con referencia a sus primeros intentos de dedicarse a la enseñanza (veíamos en su biografía que se ofrecía en la prensa como profesor de "matemáticas e ideología general"), dice Roa Bastos:

"De todos modos, él también comprendió desde el principio que no podía limitarse a enseñar a las

¹⁰³ José Rodríguez Alcalá, "Rafael Barrett en el Paraguay", art. cit.

nacientes generaciones filosofía, estética, filología, literatura, todo el aparato de la cultura tradicional en un contexto desculturado, desestructurado en todos los órdenes: la mayoría de la población sumida en el analfabetismo y la miseria; la minoría de intelectuales genuinamente capaces no alcanzaban a contarse con los dedos de la mano."¹⁰⁴

Lo que aparece confirmado en las propias palabras de Barrett cuando reflexiona sobre el hecho de que "los nueve décimos de la humanidad no han salido de la esclavitud, y queremos que esa hambrienta carne se ofrezca el lujo de filosofar a imitación nuestra"¹⁰⁵.

El choque con la realidad social y el desengaño de la política aparecen diáfanos en un ejemplo: la forma tan distinta en que Barrett conceptúa a Juan B. Gaona en un lapso de poco más de tres años. Logrado el triunfo revolucionario de 1904, el gobierno constituido tiene como presidente de la República a Gaona. Y Barrett, pocos días después, escribe en el que es su primer artículo conocido publicado en Paraguay:

"El gabinete del señor Gaona es una garantía para todos. Su advenimiento representa un bien considerable, un gran adelanto para este hermoso pueblo."¹⁰⁶

En cambio, en Junio de 1908, Barrett difunde un manifiesto en el que califica al mismo Gaona de "el varón vestido de austeridad hipócrita, el usurero de las acciones rentadas con el sufrimiento y con la sangre de sus conciudadanos, el perfecto simulador que estafa la estima de una sociedad"¹⁰⁷. Y poco después dice:

"Vemos a los ciudadanos más ecuanímes, a los jóvenes que tan simpáticos nos habían sido en la oposición, dominados ahora por el vértigo del poder, cometiendo sin descanso iniquidad sobre iniquidad,

¹⁰⁴ Augusto Roa Bastos, Prólogo a D.P., op. cit., p. XXII.

¹⁰⁵ R. B., "La nodriza del infante", O.C., p. 64.

¹⁰⁶ R. B., "La verdadera política", en El Diario, Asunción, 26 de Enero de 1905, (inédito).

¹⁰⁷ R. B., Manifiesto difundido en Asunción a fines de Junio de 1908. Reproducido por Alvaro Yunque, Barrett, su vida y su obra, Claridad, Buenos Aires, s. f., p. 25.

excesos y delitos que después, recobrado el juicio, llorarán amargamente."¹⁰⁸

Tampoco podemos dejar de lado otro posible factor en el rechazo de Barrett a la política y su acercamiento al anarquismo. Y ese factor sería un previo rechazo a Barrett por parte de la política. El dato aparece sugerido en el hecho de que, al lado de sus primeros escritos en los que Barrett califica positivamente la actividad política y manifiesta una posición de corte liberal avanzado, aparecen textos en los que aboga porque se permita a los extranjeros la igualdad total de derechos y el acceso a los cargos públicos. Específicamente en el artículo "EXTRANJEROS"¹⁰⁹, texto de una extensión muy superior a la habitual, Barrett desarrolla todo un denso alegato con apoyo en múltiples fundamentos históricos y jurídicos, y con la referencia a opiniones autorizadas, a favor de que las leyes paraguayas contemplen el reconocimiento de los derechos políticos plenos para los extranjeros residentes (cual era su caso) con expresa referencia a ocupar cargos públicos y poder desarrollar actividad política. El alegato parece que no obtuvo resultado, ya que más de dos años después, Barrett advierte al público en uno de sus artículos que no va a hacer política al referirse a temas de interés común, con la garantía para el lector de que, como extranjero, no puede aspirar a ser "diputado, ni Ministro, ni siquiera Presidente de la República"¹¹⁰, ya que las leyes del país así lo establecen. ¿Hasta qué punto pudo influir ese detalle en su progresivo rechazo de la política y su simultánea inclinación hacia el anarquismo?

Lo cierto es que en Paraguay Barrett vive un proceso de acercamiento e inmersión en la clase social asalariada, ya fuera, como parece probable, por propia decisión (o lo que es lo mismo, por las consecuencias inevitables de sus convicciones), ya fuera por las solas circunstancias externas.

Existe una interesante descripción de Barrett en esos

¹⁰⁸ R. B., "El ambiente", en Germinal, Asunción 11 de Octubre de 1908. Recogido por Vladimiro Muñoz, El pensamiento vivo de Barrett, op. cit., p. 76.

¹⁰⁹ R. B., "Extranjeros", en El Diario, Asunción, 21 de Febrero de 1905, (inédito).

¹¹⁰ R. B., "Entendámonos", en Rojo y Azul, Asunción, 27 de Octubre de 1907, (inédito).

justos momentos de equilibrio inestable entre el mundo de su vida anterior y la decisión hacia el de su vida futura.

"En la Asunción colonial de 1906, donde pasé unos meses de invierno. (...) Era ése el verdadero Rafael Barrett, no decidido todavía a quemar sus naves, perplejo entre el amor a la vida y el resentimiento. Lo vuelvo a contemplar, ya para siempre, tal como se me apareció en aquella tarde de una Asunción esfumada en el recuerdo: señor del gesto altivo y la conversación ingeniosa; esbelto, fino y rubio como un inglés de gran raza; convertido en centro de curiosidad femenina por el corte impecable de su levita gris."¹¹¹

La otra cara de esa imagen es su existencia cotidiana llena de estrechez económicas, incomodidades y carencia de los medios de existencia más elementales. En palabras de Armando Donoso, Barrett "ha leído los mejores libros, tira con destreza al florete, practica el 'tennis', monta como el más seguro de los jinetes, barrunta filosofías, pero es pobre de profesión, metafísicamente un indigente"¹¹².

Barrett vive ese mundo del trabajo diario, vive la realidad tremenda de la sociedad americana con sus sangrantes injusticias, violencias endémicas y explotación feroz. El impacto de esa realidad es el último reactivo, el empujón que necesitaba para asumir definitivamente el camino que su conciencia le dicta. Recurrimos de nuevo al testimonio de Rodríguez Alcalá.

"La larga estada en Areguá, primero, y en Yabebyry, después, lo puso en contacto con la realidad campesina paraguaya, y él concentró su interés en los dramas que la entenebrecían. Los "ismos" históricos que por aquel entonces apasionaban y dividían al Paraguay no tenían sentido para el gran escritor, y lo exasperaban. La tragedia del pasado no le hizo volver los ojos ni puso una vibración en su pluma ardiente; pero la tragedia actual conmovió su fina sensibilidad. El triste destino de los que laboraban la riqueza y la entregaban al disfrute ajeno, mientras ellos vivían

¹¹¹ Alfonso de Laferrere, "La levita de Barrett", en La Nación. (Suplemento Artes-Letras), Buenos Aires, 19 de Diciembre de 1943.

¹¹² Armando Donoso, Prólogo a Páginas dispersas, op. cit., p. 14.

en la miseria moral y en la inopia material, ponía relámpagos de iracundia en su palabra y en sus escritos."¹¹³

De este doloroso contacto con América, no cabe duda de que Barrett sale espiritualmente enriquecido. Las síntesis intelectuales más genuinas tienen que ver no sólo con los libros que se leen sino, mucho más, con las realidades que se viven. Y para Barrett, la rica y conflictiva vitalidad americana llenó con creces el hueco que pudo haber dejado la vanguardia artística europea. Inclusive, ciertas expresiones de la propia producción intelectual americana, como es el caso bien constatable de la obra de Rodó, no dejan de ejercer una influencia perceptible en el pensamiento de Barrett.

La evolución del pensamiento de Rafael Barrett es, en síntesis, atípica con respecto a la generalidad de los jóvenes de su generación, como también fue divergente su propia trayectoria vital a partir de su viaje a América, su inmersión directa en la realidad americana y la consiguiente desconexión con respecto al mundo sociocultural español y europeo.

¹¹³ José Rodríguez Alcalá, "Rafael Barrett en el Paraguay", art. cit.

IV. ASPECTOS GENERALES DE SU PENSAMIENTO

Se estudiarán en este apartado los aspectos centrales del pensamiento de Barrett en su formulación madura, tal y como se estructuran tras la evolución experimentada desde su etapa joven o inicial que hasta aquí ha sido analizada. Y asimismo, aquellos otros aspectos en los que no se percibe un cambio sustancial a lo largo de toda su obra y que, por tanto, no han sido incluidos ni en la etapa inicial ni en la evolución posterior.

CONTEXTO

Barrett y el fin de siglo

Al tiempo de finalizar el siglo XIX e iniciarse nuestro actual siglo XX, Barrett está a punto de cumplir los 24 años. Se halla, por tanto, en una edad inmejorable para asimilar toda la ebullición ideológica de aquellos momentos. Además, la variedad de su formación cultural juvenil, con un conocimiento acabado del idioma y de la cultura francesa e inglesa (además de la española, por supuesto), y la notable amplitud de su preparación intelectual que contempla tanto el campo científico como el filosófico y literario, le sitúan en unas condiciones verdaderamente privilegiadas.

En la obra de Barrett se percibe nitidamente la intensa asimilación de las más importantes líneas de pensamiento que caracterizaron los álgidos y convulsionados años finales del siglo XIX y primeros del XX. Sus análisis y meditaciones son la expresión de un pensamiento motivado

por esa peculiar dinámica que se extendió a todos los órdenes de la sociedad, las ideas y el arte, desde el desafío lanzado al aire por los urgentes vagidos de un siglo en gestación.

Ilustrará diversos aspectos de este contexto el enumerar rápidamente algunas circunstancias históricas que confluyen en la fecha de su nacimiento, y que proyectan fuertes influencias hacia los años de su juventud.

El mismo año 1876, en que nace Barrett, aparece plagado de importantes acontecimientos en el ámbito del pensamiento, especialmente por su repercusión posterior:

- Se crea la Institución Libre de Enseñanza, que pretende modernizar y actualizar la sociedad española desde su base, es decir, mediante la educación de las nuevas generaciones. En sus aulas o bajo su influjo se formarán la mayoría de los futuros noventaiochistas.

- Se publica en traducción castellana la obra de John William Draper: Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia. Dos ediciones traducidas aparecieron de esta obra en 1876, una en la "Biblioteca Contemporánea", sin indicación del nombre del traductor ni de la fuente de referencia. La otra fue realizada "directamente del inglés" por Augusto T. Arcimis y cuenta con un largo prólogo de Nicolás Salmerón.¹

Especialmente la segunda de ellas tendrá una difusión masiva y una gran repercusión en los años siguientes. La obra en sí, y asimismo el prólogo-estudio de Nicolás Salmerón, vinieron a incidir certeramente en un problema crucial en aquellos momentos en que la ciencia y el pensamiento español pretendían modernizarse en una sociedad todavía típicamente teocrática en muchos aspectos.

- Tiene lugar la "polémica de la ciencia española", sobre el fondo de la discusión genérica acerca de la compatibilidad o incompatibilidad entre ciencia y religión. Menéndez Pelayo pretende demostrar, en su enfrentamiento con los krausistas, que catolicismo y ciencia son compatibles, y que España, país católico, había tenido una ciencia importante.²

¹ Cfr. Diego Núñez, Introducción a la edición facsimilar del libro de John William Draper, Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia, Alta Fulla, Barcelona, 1987, p. 24.

² Cfr. José Luis Abellán, H.C., vol. 5/I, p. 337.

- Se publica la traducción al castellano del libro de Emile Laveleye, Porvenir de los pueblos católicos, en el que el profesor belga planteaba la tesis de que el atraso de los pueblos católicos se debía a las trabas que esa religión les imponía.
- Se publican las primeras traducciones de obras de Darwin al castellano, con el consiguiente impacto que desencadena la polémica a favor y en contra del evolucionismo.³
- En el aspecto socio-político, no podemos dejar de lado el hecho de que en 1876 se promulga la Constitución moderada que servirá de soporte legal a la política pactada y alternante característica de la Restauración.
- El año anterior (1875) se suele señalar como la fecha clave en cuanto a la difusión del pensamiento positivista en España⁴. Para la recepción del positivismo fue fundamental su aceptación por el krausismo, escuela filosófica que había alcanzado ya una clara primacía en los ambientes universitarios. Por esas fechas, destacados krausistas, como Nicolás Salmerón, Gumersindo Azcárate, Francisco Giner, Urbano González Serrano, Manuel Sales y Ferré, Julián Besteiro, etc., evolucionan decididamente hacia el krausopositivismo.⁵

Conciencia de la "crisis de fin de siglo"

Habíamos destacado como uno de los motivos de particular interés para el estudio de la obra de Rafael Barrett su incrustación en la llamada "crisis de fin de siglo", ante la cual, y en diversos aspectos, ocupa la posición de un espectador (y en muchos sentido también protagonista) privilegiado.

Bien es verdad que el concepto de "crisis" ha sido objeto de uso y abuso exagerado, hasta el punto de correr el peligro de quedarse vacío de significado desde el instante en que a todos y cada uno de los momentos de la historia se les ha atribuido el carácter de "crisis" por uno u otro motivo, con lo que el concepto mismo acaba por perder cualquier posible relevancia.

³ Cfr. Diego Núñez, El darwinismo en España, op. cit.

⁴ Cfr. Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 19.

⁵ Cfr. Antonio Jiménez García, El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, Cincel, Madrid, 1985, pp. 113 a 120.

Sin embargo, no es menos cierto que en los años finales del siglo XIX y en los primeros del XX, un coincidente cúmulo de circunstancias históricas producen un momento de notable efervescencia en la sociedad y en las ideas, a la vez que un marcado desconcierto en el mundo del pensamiento.

José Luis Abellán precisa los años claves de esa crisis, "entre 1895 y 1900", y señala su universal amplitud, "que afectó tanto al orden científico como a la política y la economía, sin dejar fuera el arte y lo social". Subraya asimismo la inclusión en ella de la circunstancia española, ya que "sobre el fondo de esa inmensa transformación, hay que situar la crisis española que se produce también durante esos años."⁶

Diego Núñez la califica como "el hervidero de ideas que es la coyuntura de fin de siglo"⁷. Y Giovanni Allegra confirma también el alcance europeo de esta crisis en la cual se incluye la española, ampliando el margen de sus inicios un par de décadas hacia atrás, "en torno a los años ochenta"⁸.

Está claro que la diferencia de fechas entre Abellán y Allegra no responde a una discordancia esencial de juicio, sino simplemente a que el primero se está refiriendo a los cinco años claves y más densos en transformaciones, mientras que el segundo habla de los inicios de la crisis.

Es interesante también rescatar el testimonio directo de algunos intelectuales de aquel momento que, con gran penetración de análisis, dejaron constancia de la situación de crisis que se venía produciendo a su alrededor. Giner de los Ríos, por ejemplo, dice:

"Sin duda que es heroica empresa la de vivir en la transición quizá más radical y profunda que hasta hoy contemplara Europa, asistir a la aparición del nuevo ideal y a los últimos instantes del antiguo."⁹

José Deleito y Piñuela, en un escrito publicado en 1902, coincide asimismo en el diagnóstico:

⁶ Vid. José Luis Abellán, H.C., vol. 5/I, p. 27.

⁷ Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 123.

⁸ Vid. Giovanni Allegra, op. cit., p. 11.

⁹ Francisco Giner de los Ríos, "La juventud y el movimiento social", en Ensayos, Alianza, Madrid, 1969, p. 225.

"El actual período histórico, como toda época de transición, ofrece crisis violentas, confusión de ideales, vagos anhelos, crepúsculos de un mundo próximo a hundirse envuelto en sudario de sombras y albores de una civilización futura que se inicia; todo luchando en mezcla hirviente y caótica, que ha de perdurar, hasta que del choque entre tan contrarios elementos surja la humanidad de mañana, (...) Es el actual un periodo confuso en la historia del arte, como lo es en la historia de la humanidad."¹⁰

Entre los testimonios contemporáneos del hecho, citaremos, por último, el de Baroja en el año 1901:

"Estamos asistiendo a la bancarrota de los dogmas; muchos de éstos, que hace unos años aparecían como hermosas utopías, hoy están cuarteados, momificados; (...) Un viento de intranquilidad reina en el mundo."¹¹

Al igual que estos pensadores contemporáneos suyos, Barrett es plenamente consciente del momento que está viviendo, y, con una notable agudeza perceptiva y autoconciencia crítica, documenta y testimonia esa situación de crisis en la que se siente inmerso y a la que cataloga como un fenómeno positivo. Para Barrett la crisis no es un síntoma de decadencia o catástrofe, sino todo lo contrario, es la ebullición que precede a las transformaciones que el mundo necesita y exige:

"La humanidad es hoy un caos, sí, pero un caos fecundo."¹²

Con una confianza casi mística, Barrett no duda que la consecuencia del trance histórico significará algo así como una segunda redención para la humanidad.

"Se siente universal inquietud. Los menos perspicaces aguardan graves sucesos. Se teme, se espera. Algo salvador desciende por segunda vez a este valle de lágrimas."¹³

¹⁰ José Deleito y Piñuela, "¿Qué es el modernismo y qué significa como escuela, dentro del arte en general y de la literatura en particular?", art. cit., p. 687.

¹¹ Pío Baroja, "Manifiesto de Diciembre de 1901", en Escritos de juventud (1870-1904), op. cit., p. 372.

¹² R. B., "Vaguedades", Páginas dispersas, op. cit., p. 71.

¹³ R. B., "La huelga", D.P., p. 87.

Rasgos para-profético de este tipo aparecerán con bastante frecuencia en el pensamiento de Barrett. Pero es preciso indicar que responden a una especie de fe utópica en un futuro indefinido. Ni remotamente intenta Barrett conjeturar cuál vaya a ser en concreto el resultado del conflicto. Se trata de una confianza instintiva en un futuro abstracto en cuanto tal.

"Cuando la humanidad está de parto, confiemos en lo invisible."¹⁴

Vale la pena remarcar, por último, la llamativa semejanza conceptual y hasta lingüística entre el diagnóstico de Barrett ("se siente universal inquietud") y el de Baroja ("un viento de intranquilidad reina en el mundo").

EL SER. EL CAMBIO Y EL CONOCIMIENTO

Su concepto de la Filosofía

Dice Barrett:

"No entiendo la filosofía al estilo profesional. Creo que todo ser vivo tiene la suya, y tal vez todo cristal y todo átomo. Para mí no se trata de una ciencia, sino de la trayectoria que sigue el centro de gravedad de nuestro espíritu."¹⁵

Semejante definición de la actividad filosófica hace patente un cierto aroma vitalista, y se sitúa en las antípodas de cualquier esquema racionalista. Desde luego, no es ni científica ni siquiera precisa, pero no cabe duda que resulta acertadamente sugerente y expresiva de la realidad íntima y personal en que se origina la actividad filosófica.

Ya habíamos indicado en la introducción, que la actividad intelectual de Rafael Barrett anda siempre a medio camino entre la filosofía y la literatura (rasgo muy común, por otra parte, entre sus contemporáneos), y que su pensamiento se expresa bajo una forma que tiene también intenciones literarias. Y el propio Barrett es consciente de ello:

¹⁴ R. B., "La cuestión social", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 249.

¹⁵ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 341.

"Estas expresiones parecerán poco propias de un estudio filosófico. ¿Se puede hacer una filosofía de metáforas?"¹⁶

No queda lugar a dudas, sin embargo, de que la fuerza de su pensamiento y la hondura de su filosofía en ningún caso se dejan opacar o son relegadas a un lugar secundario por la brillantez de la forma literaria. De hecho, la mejor prueba de ello es el juicio de sus contemporáneos, que siempre le consideraron, por encima de todo, un pensador y un filósofo.

Sirvan como muestra las siguientes opiniones:

"Verdadero artista filósofo, hay en su obra el equilibrio maravilloso del pensamiento y la expresión."¹⁷

"Nos referimos a Rafael Barrett, el notable escritor y filósofo español (...) pensador profundo; de ideas originales y de criterio amplio y luminoso."¹⁸

"Genial pensador..."¹⁹

"El estilista, el filósofo, el mejor entre los escritores críticos, ha muerto."²⁰

En el mismo juicio de sus contemporáneos, coinciden los posteriores comentaristas de su obra:

"¿Quién era ese que se permitía pensar, profundizar, analizar. (...) Nuestra América hispana no ha producido filósofos (...) Era necesario un espíritu de otro ambiente, acostumbrado a la mirada tranquila y penetrante y al concepto frío y afilado para descubrir en nuestra vida hilos invisibles que se nos vedaban."²¹

"Barrett, a la par de un pensador inquietante, es un maravilloso artista."²²

¹⁶ Idem., p. 342.

¹⁷ Edmundo Bianchi, en Bohemia, Montevideo, 30 de Julio de 1910.

¹⁸ "Muerte de Rafael Barrett", artículo en La Razón, Montevideo, 13 de Enero de 1911.

¹⁹ Alfredo de Lhevy, en La Razón, Montevideo, 20 de Enero de 1911.

²⁰ Artículo sin firma en La Razón, Montevideo, 23 de Enero de 1911.

²¹ Alberto Lasplaces, Prólogo a Diálogos, conversaciones y otros escritos, op. cit., p. IV.

²² Alvaro Yunque, op. cit., p. 41.

El propio Barrett considera que su actividad intelectual está encaminada hacia la filosofía, y a ello tiende en cuanto las necesidades más urgentes así se lo permiten:

"Con 50 pesos oro que me pasa La Razón vivo en paz, con tiempo para dedicarme a trabajos de propaganda social y de análisis filosófico."²³

La presencia radical de la duda, de la pregunta sobre la realidad hasta las última consecuencia, hasta las cuestiones últimas del ser y de la existencia, ha sido siempre el punto de partida de todo pensamiento filosófico. En Rafael Barrett este tipo de cuestionamiento, plenamente filosófico, es una constante casi obsesiva, y más aún considerando que no se trata de textos sistemáticos sino de cortas reflexiones ocasionales en medio de textos periodísticos:

"¿Cuál es el sentido de la vida? Y si la vida no tiene sentido, si el universo es una máquina ciega, desbocada al azar ¿para qué vivir?"²⁴

"...los momentos en que el hombre se siente hombre y se asoma al abismo para mirar cara a cara las tinieblas y contestar las eternas preguntas: ¿qué sentido tiene el universo? ¿dónde está nuestro deber?"²⁵

"Y Mr. Hill se escapa por la tangente metafísica. Yo sé que existo, pero tú, hormiga, o tú, hermano mío ¿sabes que existes? ¿Soy acaso la sola conciencia en medio de una multitud de máquinas? ¿Estoy "solo"? ¿Hay Dios?, es decir: lamentable y magnífico universo, ¿sabes que existes? Graves preguntas, quizá sin sentido. ¿Tenemos acaso idea de las preguntas que debemos hacer?"²⁶

"¿Dónde está la verdad? La vida del espíritu reside en la duda. Acostumbrémonos a dudar sin perder el reposo."²⁷

²³ R. B., Carta a Peyrot fechada el 29 de Julio de 1910. Reproducida por Vladimiro Muñoz, Barrett en Montevideo, op. cit., p. 47.

²⁴ R. B., "Tolstoi", O.C., p. 535.

²⁵ R. B., "Epifonemas", O.C., p. 322.

²⁶ R. B., "Hormigas", O.C., p. 441.

²⁷ R. B., "Perros", O.C., p. 445.

Filosofía y cambio

Uno de los dilemas básicos para todo pensamiento filosófico (desde los venerables tiempos de Heráclito y Parménides) es el del cambio y la permanencia: el ser frente a la acción, lo móvil frente a lo inmóvil, las esencias inmutables frente a la cambiante realidad. Problema eterno, ya que ambas vertientes son propias del ser, idéntico a sí mismo, pero siempre cambiante en tanto que inmerso en la realidad, es decir, en el tiempo.

En base a este elemental dilema del pensamiento, los sistemas filosóficos se han diferenciado desde siempre en dos grandes grupos primarios: las filosofías del ser y las filosofías del devenir.

El propio sujeto pensante experimenta en vivo esa contradicción esencial. Se conoce idéntico en su yo permanente, pero a la vez sabe que esa identidad es inaprehensible y volátil por estar restringida a un momento temporal sin espesor e infinitamente breve: el presente.

Tal vez sea precisamente la continuidad de la conciencia, extendida más allá de la imparable movilidad del tiempo, la que le ofrece una más fuerte evidencia de la modificación constante que su ser físico experimenta. Basta, por ejemplo, la contemplación de una lejana fotografía de la infancia, para que aflore la íntima interrogante sobre el dudoso sentido real de la supuesta identidad.

En este dilema primero, básico a todo pensamiento filosófico e ineludible para la consideración del "ser en el tiempo", Barrett adopta decididamente la postura del viejo Heráclito: todo cambia, nada permanece, "no hay sino el rodar desmesurado y eterno de la máquina, el rodar mortal en que la razón humana no sabe si es la honda o es la piedra"²⁰.

Considera Barrett que las parmenídeas filosofías de lo inmóvil corresponden a épocas pasadas y son como mitos en franco declive ante los avances de la ciencia, cuyas conclusiones dan la razón a las filosofías del cambio:

"La filosofía dinámica va desalojando a la filosofía estática (...). Lo que creímos fijo para siempre no lo es. Todo se agita en lo infinitamente grande, y todo se agita también en lo infinitamente pequeño. Los átomos imitan a los astros. Se deslizan,

²⁰ R. B., "El progreso", D.P., p. 203.

pasan, se precipitan. (...) En el terreno biológico igual ha sucedido. Hemos abandonado el concepto de especie inmóvil para adquirir el de especie cambiante, elásticamente dócil a incontables causas de mudanza. (...) Los mitos más imponentes, los dioses más impasibles, se desvanecen y huyen."²⁹

El pensamiento de Barrett se caracteriza, por tanto, en un primerísimo y elemental rasgo definitorio, como una filosofía del cambio.

Para Barrett, no hay más realidad que el cambio. "La lucha constituye el fundamento eterno de la realidad"³⁰, afirma. El "todo fluye" se encuentra asimismo expresado en conclusiones rotundas:

"No hay paz, no hay paz. No hay más que inquietud."³¹

En consecuencia, Barrett, niega categóricamente la permanencia, como lo han hecho todas las filosofías del cambio desde Heráclito. "Inmortal es la nada, y eterna; lo inmortal es lo inmóvil"³², dice. Lo inmóvil es lo no-real, no tiene auténtica existencia, sino tan sólo pura apariencia.

Todo lo real es cambiante. Incluso los elementos minerales (rocas, montañas, tierra) que semejan falsamente estar quietos, en realidad se hallan en constante movimiento, como cualquier ser vivo:

"Y atendimos a la palpitación secular de la corteza terrestre: orillas que se van sumergiendo, ciudades muertas bajo las olas, montes que llevan en su antiquísimo lomo el osario curioso de los animales marinos, continentes dislocados poco a poco, islas que surgen y lagos que se ensanchan, toda la respiración enorme del monstruo dormido. Y todo era movimiento."³³

En la clásica distinción aristotélica entre "materia" y "forma", sabido es que el principio de la permanencia es la materia, mientras que la forma sería el principio más

²⁹ R. B., "De estética", O.C., p. 338.

³⁰ R. B., "Vaguedades", Páginas dispersas, op. cit., p. 71.

³¹ R. B., "En el Louvre", O.C., p. 466.

³² R. B., "El que fue", O.C., p. 42.

³³ R. B., "El progreso", O.C., p. 200.

susceptible de cambio. Barrett, en buena lógica con su línea de pensamiento, repudia la materia, y valora la forma en cuanto factor de cambio:

"¡Pero qué importa la materia! La forma, el alma es lo que importa. Sobre el pasado está el presente. Todo es nuevo."³⁴

Para ejemplificar la idea del permanente cambio universal, Barrett no deja de recurrir a la casi obligada imagen del movimiento, la corriente fluvial, cuando dice que "los ríos corren, lo grave es el pantano. El movimiento, aunque arrolle, afirma el designio eficaz y la energía"³⁵.

Y, haciendo un breve inciso relacionado asimismo con la imagen del río, Barrett demuestra también su deuda con la antiquísima idea del agua como elemento original del Universo, claro que ya desde una perspectiva alimentada por las teorías evolucionistas:

"¡Aguas del mar, estremecidas y desnudas, sangre purísima del Universo, linfa madre, plasma sagrado del cual llevamos todos, para poder vivir, una provisión en las venas! (...) Quizás, en una hora tibia, ¡oh mar venerable! engendras aún, como en las épocas geológicas, el misterio de los misterios, las células matrices de la vida virgen."³⁶

El cambio, la verdad, el bien y la belleza

La unidad de los rasgos trascendentales del ser (Verdad, Bien, Belleza) está claramente reflejada en el pensamiento de Barrett con respecto al cambio. Si la verdad es el cambio, el cambio es el bien. Y, por ende, el inmovilismo es el mal:

"El mal está inmóvil. El bien trabaja."³⁷

"El mal es lo inmóvil..."³⁸

El cambio es la realidad, es el ser. El cambio, por tanto, es lo verdadero; de hecho, el no-cambio, la permanencia, es tan sólo una falsa apariencia. El inmovilismo-mal no existe, es el no-ser.

³⁴ R. B., "Lo viejo y lo nuevo", O.C., p. 60.

³⁵ R. B., "La huelga", O.C., p. 32.

³⁶ R. B., "Sobre el Atlántico", O.C., p. 681.

³⁷ R. B., "Mi deuda", O.C., p. 688.

³⁸ R. B., "El trabajo", O.C., p. 683.

"El mal no existe, lo negativo no existe; no existe más que el bien porque no existe más que la vida. El derecho de la vida es vivir, y vivir es moverse."³⁹

Lógicamente, el bien es superior al mal, es decir, el cambio es superior a la inmovilidad. Afirma Barrett que "el movimiento mata a lo inmóvil y lo que trabaja mata a lo imposible"⁴⁰, y que asimismo "el mal es profundamente insignificante, porque no es capaz de detener el mundo"⁴¹.

El cambio, que es el bien y la verdad, se identifica también con la belleza. El rechazo de lo inmóvil y la valoración del cambio es complementario, en Barrett, a una exaltación estética de lo nuevo y a una especie de fervor por la innovación en sí:

"El estremecimiento de una forma nueva: he aquí lo necesario. Más vale lo horrible que lo viejo. (...) Vengan los monstruos si son jóvenes. El mal es lo que vamos dejando a nuestras espaldas. La belleza es el misterio que nace."⁴²

El concepto mismo de lo bello está estrechamente relacionado con la innovación y el cambio:

"Siempre es más bello desplegar las velas que anclar en las aguas dormidas. Siempre es más fructuoso sembrar en los corazones la angustia que la paz."⁴³

Cambio e identidad

Barrett aplica el mismo criterio filosófico a la hora de concebir la individualidad. El ser del hombre está en el cambio. La vida humana es un proceso de renovación permanente, y también un proceso correlativo de constante fallecimiento.

"¡Qué de cosas mueren a cada instante en nosotros! Nuestro pasado es un cementerio, y tiene que serlo para que el porvenir exista. No se avanza sin dar a algún horizonte la espalda. (...) Sucumbimos cuando

³⁹ R. B., "El proyecto Arrayagaray", O.C., p. 432.

⁴⁰ R. B., "El progreso", D.P., p. 203.

⁴¹ R. B., "Acto de esperanza", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 66.

⁴² R. B., "El esfuerzo", O.C., p. 19.

⁴³ R. B., "El progreso", D.P., p. 190.

no es posible renovarnos. Entonces somos una gastada molécula del cosmos, una figura ociosa en el espíritu universal; entonces es la naturaleza la que nos olvida, y morimos como habían muerto ya tantos recuerdos en nuestra memoria."⁴⁴

El problema de la identidad, complementario al del cambio y el movimiento, tiene en Barrett una formulación igualmente identificada con Heráclito. Es tan universal e ilimitada la presencia de ese cambio permanente en el hombre, que Barrett llega prácticamente al borde de negar la propia identidad del individuo. Si Heráclito negaba que alguien pudiera bañarse dos veces en el mismo río, subordinando así la identidad al cambio, Barrett hace idéntica observación sobre la condición del individuo y su dudoso sentido de la identidad:

"No somos ya lo que fuimos. Nos despertamos otros cada mañana. (...) Nos renovamos siempre; vivir es renovarse."⁴⁵

Y al hilo de unas observaciones sobre el delito y la culpa, dice:

"Acabó de matar, y acabó su carácter y su culpa, puesto que asesino es el que mata. Un asesino justiciable debería matar continuamente, como un objeto negro es continuamente negro."⁴⁶

Es sabido que la reflexión sobre el cambio no es, en el fondo, sino la reflexión sobre el tiempo, y viceversa. Y Barrett está, evidentemente, cuestionando la permanencia de la identidad a través del tiempo, vale decir, a pesar del cambio. La primacía de éste y el rechazo de la permanencia implican inevitablemente que los hechos pasados se consideren inexistentes en el presente. Y desde esta perspectiva, la idea de identidad, indudable en lo no-cambiante (como el ejemplo del objeto negro), se tambalea seriamente en su aplicación a lo móvil, a los seres cambiantes.

Vitalismo

Para iniciar desde sus puntos básicos la caracterización del pensamiento filosófico de Rafael Barrett, hay que

⁴⁴ R. B., "Me voy", O.C., p. 105.

⁴⁵ R. B., "Acto de esperanza", O.C., p. 61.

⁴⁶ R. B., "Perros polizontes", O.C., p. 528.

comenzar por un rasgo genérico que de entrada le sitúa en una línea concreta. Esa línea es el vitalismo.

Barrett se inscribe decidida y explícitamente en las corrientes de pensamiento vitalista, de gran variedad en sus formulaciones pero caracterizadas todas ellas por un punto de partida común: la realidad no puede ser comprendida sólo con los instrumentos de la especulación racional, la vida es más amplia que la razón.

Principio común a los filósofos más citados y seguidos por Barrett: Pascal, Nietzsche, Schopenhauer, Bergson, e incluso, en cierto sentido, Poincaré y James.⁴⁷

Especialmente hacia Bergson y Poincaré, Barrett manifiesta una particular admiración, y resalta en ciertos aspectos "la coincidencia de Poincaré y de Bergson, los dos príncipes de la especulación contemporánea"⁴⁸.

Barrett sigue a Bergson en su concepto del limitado alcance y la insuficiencia de la razón para captar toda la compleja realidad de la vida:

"La inteligencia -dice Bergson- está caracterizada por una incompreensión natural de la vida... Nos veríamos muy apurados para citar un descubrimiento biológico debido al razonamiento solo."⁴⁹

Junto a Bergson, Pascal es la otra pierna en que Barrett se apoya a la hora de sustentar sus opiniones acerca de la incapacidad de la razón para abarcar la vida:

"La impotencia de la razón ha sido reconocida siempre por los pensadores razonables. Pascal lo ha dicho mejor que ninguno: 'Padecemos una impotencia de probar invencible a todo dogmatismo; tenemos una idea de la verdad invencible a todo pirronismo'. "⁵⁰

Está claro que en el fondo del problema subyace básicamente el concepto de "realidad" que se maneje. La contraposición entre "lo verdadero" y "lo real" es esencial para Barrett, y es elaborada y desarrollada detenidamente:

"La lógica conduce a lo verdadero, más para llegar a lo real es impotente. Lo verdadero es objeto de la ciencia; empleado en la utilidad común, cambia de siglo en siglo. Lo real, objeto de la sabiduría, es

⁴⁷ Vid. Capítulo III. APENDICES: "Listado de citas".

⁴⁸ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 343.

⁴⁹ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 345.

⁵⁰ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 344.

asunto que atañe directamente a cada uno de nosotros. Lo verdadero es exterior, lo real interior. De lo verdadero nos servimos, de lo real vivimos, o por mejor decir, lo real es lo que vive. Lo verdadero exige los esfuerzos de nuestra razón, y la razón no es sino una parte de nuestro ser; lo real nos exige por entero."⁵¹

Lo real es, entonces, superior a lo verdadero, es ese "plus" inaprehensible que escapa a las posibilidades de la lógica y que garantiza la permanencia de un eterno límite de misterio e incógnita. Para Barrett, "lo real" es genéricamente la vida, en su compleja e inaprehensible movilidad y capacidad de acción. La vida, (sive "la realidad"), es esencialmente energía, fuente de acción y de movimiento, y esa virtud operativa escapa al análisis racional:

"¡Explicar lo real! Lo real se siente y se ejecuta, no se explica. (...) La vida no se resuelve con silogismos; no es un problema de ajedrez."⁵²

El ámbito de la razón está incapacitado para atrapar la realidad dinámica de la vida, por su disimilitud esencial con ella. Barrett afirma rotundamente que "el razonamiento no es una energía. La razón será lo que quiera menos un motor"⁵³.

Complementariamente, toda una extensa zona de la existencia humana, los sentimientos, resulta ajena a la razón y está sujeta a los particulares designios de la vida, de modo que "las síntesis sentimentales no surgen en nosotros a fuerza de razonar, sino a fuerza de vivir"⁵⁴.

La realidad profunda de la vida es inalcanzable para la razón. La diferencia entre un ser vivo y el mismo ser muerto no es más que el movimiento, la acción; el uno se mueve y el otro no, los órganos de uno "funcionan" y los del otro no. Para la razón, la diferencia es puramente accidental, funcional, externa. Y sin embargo, esa diferencia es la vida. Y puesto que la vida es lo real, la realidad es inefable.

⁵¹ Idem., p. 342.

⁵² Idem., p. 344.

⁵³ R. B., "La cuestión social", D.C., RP-ICI, vol. II, p. 248.

⁵⁴ R. B., "La patria y la escuela", D.P., p. 172.

"No nos preocupemos de explicarnos las cosas. Lo real es inefable. Nuestras palabras, por muy esotéricas que pretendan ser, se reducen a vibraciones perdidas en el inmenso océano de Maya, la eterna ilusión."⁵⁵

Entonces ¿qué es la vida? ¿cómo definirla? ¿cómo definir lo real, o al menos, cómo caracterizarlo? En este punto Barrett sigue fielmente a Bergson, tanto en el fondo como en la forma. Reproduce los conceptos de la corriente vital (el "élan" bergsoniano) y lo hace igualmente con términos más sugerentes que rigurosamente científicos:

"La vida es un aire sutil, invisible y veloz, cuyos remolinos agitan un instante el polvo que duerme en los rincones. El inmortal torbellino pasa, torna a la pura atmósfera, a lo invisible, y el polvo se desploma inerte en su rincón. Los sabios no ven más que el polvo: palpan minuciosamente los cadáveres."⁵⁶

Con esta marcada preferencia por el pensamiento vitalista, Barrett no hace sino mostrarse como un hombre de su tiempo e incluso como un hombre de avanzada, ya que es en los primeros lustros del siglo XX cuando se consolidan con más aceptación estas tendencias. Abellán analiza el fenómeno en los términos siguientes:

"Al mismo tiempo que se producen estas reacciones en España, el mundo europeo vive una de las crisis más importantes de su historia, que se traduce en el estallido de la primera Guerra Mundial en 1914. Desde el punto de vista filosófico y cultural, esa crisis supone una reacción contra el positivismo y el naturalismo de la época inmediatamente anterior para enlazar con actitudes románticas que parecían superadas por el paso de los años. La vida como principio filosófico vuelve con todas sus exigencias."⁵⁷

Constatamos en este texto de Abellán un hecho destacable para nuestro análisis, y es que el vitalismo enlaza, por un fenómeno de síntesis, con ciertos rasgos del romanticismo anterior, lo cual en Barrett es bien evidente.

Con ello se establece una relación clara en el Modernismo que no es sino, en palabras de Octavio Paz, "una

⁵⁵ R. B., "Un libro de teosofía", O.C., p. 572.

⁵⁶ R. B., "Reflexiones", O.C., p. 75.

⁵⁷ José Luis Abellán, H.C., vol. 5/I, p. 70

respuesta al positivismo"⁵⁵ y una recuperación de un cierto romanticismo, como ya vimos. El Modernismo agrupa en su seno una cantidad de líneas dispares que coinciden en "el rechazo del mundo positivista, de las realidades aparentes, de las convenciones morales burguesas"⁵⁷. Todas esas líneas o tendencias convergen, de hecho, en "una reacción antipositivista en la que los vitalismos e irracionalismos de toda laya tienen cabida"⁵⁸, lo que explica en parte esa peculiar mezcla de tendencias místicas, teosofías, orientalismos, etc., que observamos en la intelectualidad finisecular.

Así pues, el vitalismo es también un rasgo muy característico de amplios sectores del pensamiento español de fin de siglo. Y hace sentir su presencia sensiblemente en el ambiente modernista.

Pragmatismo

De la misma forma que el vitalismo es la línea filosófica genérica en que se inscribe el pensamiento de Barrett, en el aspecto específico de su punto de partida gonoseológico, la filosofía del conocimiento que atrae sus preferencias es el pragmatismo.

Sus expresiones de admiración hacia esa corriente, no dejan lugar a dudas:

"...una nueva escuela filosófica, que reúne sus diversas orientaciones bajo el nombre de pragmatismo y que cuenta con los más ilustres genios del mundo, refuta el determinismo mecánico, valiéndose de los procedimientos lógicos y experimentales de la cultura moderna."⁵¹

Para Barrett, como se observa, el pragmatismo supone la superación definitiva del positivismo determinista, tiene la aureola de lo novísimo y el prestigio que le otorgan los nombres de sus promotores. Además, Barrett concibe el pragmatismo desde un punto de vista muy amplio, no como una

⁵⁵ Octavio Paz, Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia, Seix Barral, Barcelona, 1974, p. 105.

⁵⁷ Lily Litvak, Erotismo fin de siglo, op. cit., p. 229.

⁵⁸ José Luis Abellán, H.C., vol. 5/II, p. 14.

⁵¹ R. B., "Un Dios que se va", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 280.

doctrina determinada, sino como un cúmulo de "diversas orientaciones" filosóficas.

Es preciso destacar que el pragmatismo es un movimiento filosófico muy reciente en la época de Barrett, e incluso resulta asombroso que éste pudiera estar al tanto de la últimas tendencias intelectuales desde la mediterraneidad y el aislamiento del Paraguay.

Hay que tener en cuenta que Willian James publica sus libros fundamentales Pragmatismo y El significado de la verdad, en 1907 y 1909 respectivamente. El primero de ellos, por cierto, coincidiendo en año de publicación con La evolución creadora de Bergson. Barrett muere en 1910 y reside en Paraguay desde 1904, con lo cual es altamente improbable que esos textos pudieran haber llegado a sus manos.

La hipótesis más viable es que Barrett tuviera conocimiento del pragmatismo antes de viajar a América, es decir antes de 1903, lo que sería una prueba más de su formación intelectual de primer nivel. Es cierto que no mira el pragmatismo como una doctrina elaborada por James individualmente, sino como una línea de pensamiento con diversas variantes y precedentes. En Francia existían esos antecedentes, como es el caso de la "teoría de la acción" de Blondel. Por otra parte, Poincaré mantuvo una permanente relación con los pragmatistas dada la afinidad filosófica con los mismos. Habíamos señalado la muy probable relación discipular de Barrett con Poincaré, y creemos que éste sería el posible origen de su muy temprano conocimiento del pragmatismo, e igualmente del pensamiento de Bergson.

Todo ello nos ofrece una prueba más de la notable inquietud intelectual de Barrett y de su esfuerzo por mantenerse al día, lo que nuevamente le caracteriza como un hombre de vanguardia y en muchos aspectos un precursor. Probablemente la inmersión de Barrett en esa línea del pensamiento pragmatista respondía ya a afinidades anteriores que sólo necesitaban del contacto para expresarse explícitamente. De hecho, Barrett considera a Poincaré y a Bergson como pensadores próximos al pragmatismo, especialmente en los aspectos gnoseológicos, e incluye opiniones de Poincaré entre las ideas pragmatistas.

Coinciden Bergson y Poincaré en una postura básica de rechazo al racionalismo, que será también capital en Barrett, y que lo es asimismo en el pragmatismo. Dice William James que "para el racionalismo la realidad está ya

hecha y completa desde la eternidad, en tanto que para el pragmatismo está aún haciéndose y espera del futuro parte de su estructura"⁴².

Es también evidente en esa misma frase de James que el pragmatismo se encuadra categóricamente en la línea de una filosofía del cambio, lo que coincide con la postura de Barrett en ese punto. El pragmatismo ofrece una cierta sustentación gnoseológica para cualquier filosofía que pretenda priorizar el devenir por encima del ser.

Es interesante asimismo considerar la probable relación del pragmatismo con el evolucionismo (otro componente que será clave en el pensamiento de Barrett), en base precisamente a su coincidencia en una cosmovisión no estática sino dinámica. Según Rodríguez Aranda, la idea pragmatista de que en la realidad no se dan seres inmutables sino procesos, se deriva directamente del modelo evolucionista. Las consecuencias de ello son, en primer lugar, el rechazo de la metafísica tradicional y, en segundo lugar, la concepción del conocimiento no como algo inmutable o definitivamente dado, sino como una capacidad en evolución, un instrumento más de adaptación al medio.⁴³

Incluso el pragmatismo no resulta incompatible con la ideología a que abocará el pensamiento de Barrett, el anarquismo. James se define próximo al anarquismo cuando dice que "el anarquismo de Mr. Swift va un poco más allá que el mío, pero confieso que simpatizo bastante"⁴⁴.

A pesar de que el pragmatismo es contemporáneo de Barrett, encontramos en éste una asimilación bastante sólida de sus postulados. Veamos algunos aspectos:

-La acción como forma de conocimiento:

"No es seguramente como espectadores que descifraremos el enigma de la realidad, sino como actores."⁴⁵

"Nos es imposible entender el universo sin

⁴² William James, Pragmatismo, Aguilar, Buenos Aires, 1954, p. 163.

⁴³ Vid. Luis Rodríguez Aranda, Prólogo al libro de William James, El significado de la verdad, Aguilar, Buenos Aires, 1957, p. 14.

⁴⁴ William James, El significado de la verdad, op. cit., p. 40.

⁴⁵ R. B., "La obra que salva", O.C., p. 147.

transformarlo de un modo positivo y durable. Nos es imposible digerir la verdad cruda."⁶⁶

-La valoración de la verdad como actividad que consiste en el propio proceso de búsqueda, más que en el resultado:

"La verdad no es divertida. Lo divertido es buscarla."⁶⁷

-La acción como el instrumento que nos puede permitir verdaderamente acceder al universo y a nuestro lugar en el mundo:

"Y siendo absurdo buscar la paz por medio del pensamiento, debemos buscarla por medio de la acción, a semejanza de los santos y de los héroes. La acción hiere al Universo, y tal vez a ciegas logremos despertarle y obligarle a mudar de rumbo."⁶⁸

-La amplitud del concepto de verdad, y la validez de todas las hipótesis que sirvan en la práctica. Todo ello desde la idea del conocimiento como un proceso en evolución:

"Son las hipótesis las que se renuevan, a medida que se descubren otros hechos y otras leyes que coexisten con los antiguos. La naturaleza es tan amplia que todo coexiste en ella cómodamente, pero en nuestro cerebro hay un bochinche de mil diablos cada vez que hay que alojar a nuevos huéspedes."⁶⁹

-El criterio de verdad como una constatación en la práctica de la validez de la misma:

"Convenzámonos de que una certidumbre que nos desuniera no sería tal certidumbre, sería una mentira odiosa."⁷⁰

Entre el cúmulo de teorías gnoseológicas similares o cercanas por su contenido al pragmatismo, Barrett incluye el pensamiento de Henri Poincaré. Y recurre a él para reiterar el concepto de verdad:

"Para Poincaré la verdad es lo que resulta más cómodo."⁷¹

⁶⁶ R. B., "Teoría del honor y del insulto", O.C., p. 98.

⁶⁷ R. B., "El neoplasma", O.C., p. 103.

⁶⁸ R. B., "Me voy", O.C., p. 105.

⁶⁹ R. B., Carta a Peyrot (hacia Enero de 1910). Reproducida por Vladimiro Muñoz, Barrett en Montevideo, op. cit., p. 38.

⁷⁰ R. B., "Bleriot", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 301.

⁷¹ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 345.

Recordemos que Barrett escribe a Poincaré desde Buenos Aires poniendo a su consideración la solución matemática por él lograda. Además, en la conferencia, más tarde publicada en artículo, y titulada "Los fundamentos de las matemáticas", Barrett hace constantes referencias al matemático francés y en general se ciñe a su metodología y a sus planteamientos básicos.

Insiste Barrett especialmente, siguiendo a Poincaré, en que la razón establece con total libertad los principios que le convienen o que necesita la ciencia para estructurar su interpretación del universo.

"No son los hechos los que engendran la ley; somos nosotros los que, ante esos hechos, buscamos y encontramos en el arsenal admirable de nuestra inteligencia la ley que mejor se adapta a ellos y los aprisiona en una sola y armoniosa hipótesis."⁷²

Podemos ver ahora con mayor claridad de dónde procedía el "alegato contra la ciencia" que aparecía en sus textos iniciales. Habíamos anticipado entonces la impresión de que se trataba, en el fondo, de un rechazo no a la ciencia en sí, sino a la teoría de la ciencia propia del positivismo determinista. Barrett rechazaba la imagen de la labor científica como un esfuerzo encadenado a los datos, en que el investigador no dispone del menor espacio para la creación o la imaginación. Defiende, en cambio, la libertad del conocimiento humano para crear las hipótesis y los conceptos científicos:

"Hemos visto que es libre de concebir el Universo de un modo o de otro; que introdujo libremente en la realidad el concepto de infinito, y que libremente introducirá tal vez el concepto de transfinitos o de infinitos de potencias superiores."⁷³

Para Barrett, por último, el pragmatismo se conecta con ese movimiento general de carácter espiritualista, o incluso místico, que se manifiesta en el Modernismo y que tiene como rasgo común el intento de superar el positivismo materialista. Dice al hilo de una crítica al escritor argentino Carlos Olivera:

"...se quedó con los pies metidos en Büchner, no se da por enterado de la enorme reacción mística de los

⁷² R. B., "Los fundamentos de las matemáticas", O.C., p. 378.

⁷³ Ibidem.

últimos veinte años, ni de que existe un William James; cierto que James es un psicólogo de veras, no a la italiana."⁷⁴

Es indudable que el pragmatismo, en cuanto considera la verdad como una característica de nuestras creencias que se aquilata en la práctica y está instalada más en el devenir que en el ser y sometida a movimientos de avance o de retroceso, se halla más cerca del idealismo que del materialismo.

Rechazo del positivismo determinista

En estrecha relación con su postura vitalista y pragmatista que prioriza el carácter activo, autónomo y libre de la realidad viva, Barrett rechaza de plano las hipótesis deterministas en sentido estricto, según las cuales los seres vivos quedan reducidos a poco más que un simple engranaje acoplado en un mecanismo del que reciben el movimiento que a su vez transmiten, sin la menor posibilidad de actuar por su propia cuenta.

"Antes que efecto somos causa, y me rebelo contra ese mezquino determinismo que obliga al Universo a repetirse eternamente, idéntico bajo sus máscaras sucesivas."⁷⁵

Con idéntica contundencia de juicios, refuta los postulados (en tanto ligados al determinismo) de la filosofía positivista:

"No se explica la realidad sin asesinarla. Entre lo vivo y lo muerto no existe diferencia; esta es la victoria de la filosofía positivista. Tomad el compás; el cadáver no ha cambiado de estatura. Es el mismo. Vivía y no vive. Eso no significa nada. Antes vivía con arreglo a la química, y ahora con arreglo a la química idéntica se descompone. La vida es la muerte. ¿Y la conciencia? En verdad que estorba."⁷⁶

Es asimismo evidente que Barrett está polemizando con el positivismo cuando somete a crítica el concepto mismo de "hecho positivo":

⁷⁴ R. B., "Mujeres de Ibsen", O.C., RP-ICI, vol. III, p. 97.

⁷⁵ R. B., "Lo viejo y lo nuevo", O.C., p. 60.

⁷⁶ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 346.

"¿Y qué es un hecho? El soporte de la idea futura, una página en blanco que nos ponen delante. La idea ¡oh positivistas! es lo nuestro; la idea también es un hecho, ¡qué diablo!, un hecho importante, el hecho espiritual."⁷⁷

Como puede observarse, los argumentos esgrimidos en contra del positivismo determinista son exactamente vitalistas y espiritualistas, y se resumen en la incapacidad de la teoría para llegar a captar la esencia de la realidad viva.

Con estos conceptos, Barrett está adoptando una postura bien definida y tomando partido con respecto a una corriente que tuvo gran predicamento en el pensamiento español de los años inmediatamente anteriores al fin de siglo.

La filosofía positivista, desde su recepción en el krausopositivismo y expansión a partir de 1875, había alcanzado en poco tiempo una clara hegemonía entre la intelectualidad española⁷⁸. La mentalidad positiva tiene en la sociedad española de fin de siglo correspondencias prácticas muy precisas: en el aspecto sociopolítico su consecuencia es el "regeneracionismo", y en el plano estético el "naturalismo"⁷⁹.

La recepción del positivismo se había realizado en dos grandes líneas bien definidas, y muchas veces antagónicas. Una de ellas es la estrictamente mecanicista, a través del materialismo de Haeckel y Büchner, cuyas obras tuvieron gran repercusión en el ambiente científico y filosófico español⁸⁰, y cuyas ideas encontraron eco principalmente en círculos radicales y anarquistas⁸¹.

Asimismo Draper, de tanta influencia en el fin de siglo español, sostiene ideas deterministas "según las cuales la

⁷⁷ R. B. "Cartas inocentes", en El Diario, Asunción, 22 de Junio de 1907, (inédito este fragmento).

⁷⁸ Cfr. Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 131.

⁷⁹ Cfr. José Luis Abellán, H.C., vol. 5/I, p. 64.

⁸⁰ Cfr. Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., pp. 111 y 112.

⁸¹ Cfr. José Luis Abellán, H.C., vol. 5/I, p. 98.

realidad humana es tan determinable por leyes científicas como la propia realidad natural"⁸².

Que estas ideas encontraron eco en el ambiente filosófico español se comprueba, por ejemplo, en el libro de Teobaldo Nieva, publicado en 1886 con el significativo título de Química de la cuestión social. En él afirma Nieva que "las leyes sociales no son, no deben ser más que el remedo fiel de las leyes naturales"⁸³.

Frente a esta opción por el positivismo materialista y determinista, tuvo bastante mayor peso un positivismo "moderado", que se basó principalmente en Spencer y que rechazó las "exageraciones y osadas hipótesis" del naturalismo germano, esto es, de los Büchner, Haeckel, etc.⁸⁴

Abellán constata la existencia de esas dos líneas, y acerca de las implicaciones políticas e ideológicas de la segunda de ellas observa que "la introducción de las doctrinas de Herbert Spencer admite lecturas más progresistas y acordes con la dinámica de los sectores avanzados de la sociedad española"⁸⁵, con relación al positivismo de Comte.

Esta línea moderada fue la adoptada por el krausismo y resultó enormemente potenciada dada la fuerte implantación de éste en la Universidad. En palabras de Clarín, el positivismo spenceriano llega "como oposición necesaria al krausismo, que sin ella podía degenerar en dogmatismo de secta intolerable"⁸⁶. El krausismo la asimila e integra en su sistema, o más bien adecua su sistema al positivismo, generando así la confluencia que se ha denominado krausismo positivo o krausopositivismo.

Una muestra significativa y curiosa de este proceso de adecuación la encontramos en la publicación del libro de Tiberghien Krause y Spencer, en el año 1883. El texto en sí

⁸² Diego Núñez, Introducción a la edición facsimilar del libro de John William Draper, Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia, op. cit., p. 12.

⁸³ Teobaldo Nieva, Química de la cuestión social. Pruebas deducidas de la ley natural de las ideas anárquico-colectivistas, Ulpiano López, Madrid, 1886, p. 114.

⁸⁴ Cfr. Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 31.

⁸⁵ José Luis Abellán, H.C., vol. 5/I, p. 78.

⁸⁶ Leopoldo Alas, El libre examen y la literatura presente, Alarcia, Madrid, 1881, p. 55.

es una diatriba casi furibunda a favor de Krause y en contra de Spencer, cuyo pensamiento el autor rebate y rechaza de plano. Sin embargo, en el prólogo a la citada edición española, el krausista Hermenegildo Giner de los Ríos afirma que:

"En el movimiento filosófico contemporáneo que se desarrolla en España de pocos años a esta parte, figura Spencer a la cabeza de los filósofos más estimados, sustituyendo a Krause en la opinión de muchos; si bien guardando a éste respeto y veneración los que a la filosofía pura con levantado espíritu se dedican."⁸⁷

Lo curioso y hasta chocante es que, como decíamos, el contenido del libro de Tiberghien difiere casi diametralmente de esas afirmaciones. El hecho refleja probablemente el momento de transformación intelectual y de renovación que supuso el krausopositivismo.

Todos los esfuerzos intelectuales del momento se centran en demostrar que el krausismo y el positivismo son compatibles, y en buscar puntos de contacto y líneas de proximidad entre ambos pensamientos. Algunos de estos puntos de contacto son:

- El monismo como concepción básica de la realidad.
- La idea de progreso, clave en Spencer y presente también en el krausismo como progreso moral y desarrollo armónico.
- El concepto de "apriori". El apriori kantiano, heredado por el krausismo, encuentra su equivalencia en Spencer como apriori genético, es decir, como experiencia acumulada por la especie en estructuras mentales que son previas al individuo y superiores a él.

Algún krausopositivista, como Sanpere y Miquel, llega a afirmar, en este sentido, que el pensamiento de Spencer no es sino "el desenvolvimiento lógico del krausismo o, al menos, de algunas de sus categorías básicas"⁸⁸.

Si nos hemos detenido a perfilar este rápido panorama del krausopositivismo, es porque Barrett coincide en muchos aspectos con esa línea de positivismo moderado en la que toma numerosos elementos de Spencer y rechaza, sin embargo,

⁸⁷ Hermenegildo Giner de los Ríos, Prólogo al libro de Tiberghien, Krause y Spencer, Librería de Fernando Fe, Madrid, 1883, p. 9.

⁸⁸ Cit. por Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 129.

el determinismo y el materialismo de Haeckel o de Büchner. Barrett, desde su posición vitalista, rechazará siempre el positivismo determinista. En cambio, confluirá en muchos de los postulados de la corriente positivista spenceriana, mucho menos dogmática y más cercana al liberalismo progresista.

Barrett pertenecerá ya a la reacción de fin de siglo, espiritualista, vitalista e irracionalista, expresada principalmente en el movimiento modernista que rechaza la filosofía positiva del "sentido común" y se opone a "la reducción de la vida humana y de los pueblos a un mero episodio de la economía y de la producción"⁹⁷. Sin embargo, demuestra haber asimilado bastantes elementos del pensamiento positivista spenceriano, lo que no es extraño si consideramos que sus estudios universitarios en Madrid coincidieron con los años de mayor apogeo y de mayor implantación en las universidades españolas del krausopositivismo. Es indudable que Barrett bebió esa filosofía en la Universidad madrileña.

Espiritualismo

Señala Diego Núñez que el período hegemónico de la mentalidad positiva "coexiste con los primeros síntomas espiritualistas e irracionalistas de la crisis del positivismo"⁹⁸.

Justamente entre esos primeros síntomas de posturas críticas hacia el positivismo, que se manifiestan en la tendencia hacia el espiritualismo y hacia el irracionalismo, se sitúa el pensamiento de Barrett.

En este sentido, considera Barrett que las corrientes filosóficas positivistas-deterministas están siendo superadas y corresponden ya a una época pasada, y asegura que en su tiempo se vive "una reacción poderosa contra el pueril determinismo del año 60"⁹⁹.

Es visible que Barrett se refiere a un cierto tipo de positivismo, concretamente a aquél que califica como "pueril determinismo". Una exacta correspondencia con esta

⁹⁷ Giovanni Allegra, op. cit., p. 62.

⁹⁸ Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 131.

⁹⁹ R. B., "La muerte", en El Diario, Asunción, 2 de Noviembre de 1910, (inédito).

apreciación la encontramos en Allegra, quien señala que el modernismo reaccionó contra los efectos "de un positivismo práctico más que filosófico"⁷². Es precisa esta observación para salvar la aparente contradicción entre una postura vitalista, como la de Barrett, de rechazo al "positivismo" y la fuerte presencia en su pensamiento de elementos positivistas, particularmente en los aspectos científicos y cosmológicos, como veremos. Por otra parte, el que se rechace o pretenda superarse una doctrina, no implica necesariamente que no se hayan asimilado de hecho una buena parte de los contenidos concretos de la misma.

Es el caso de Barrett, que ha asumido muchas de las facetas concretas del pensamiento positivista, pero reformuladas y enfocadas desde una óptica diferente. Esta óptica nueva corresponde exactamente a la reacción espiritualista de fin de siglo que tuvo su expresión en el Modernismo.

El Modernismo es, como veíamos, una amalgama de expresiones bastante diferentes, pero que confluyen en ser "una protesta contra la visión materialista del mundo"⁷³. Espiritualismo, idealismo, antidogmatismo, misticismo, neorromanticismo, vitalismo, irracionalismo, son todos rasgos que apuntan hacia un núcleo central: la común reacción frente al materialismo positivista, como nos lo confirman dos testimonios de la época.

El primero es el de José Deleito y Piñuela, que en el año 1902 dice:

"Si algún elemento hallamos que predomine en las nuevas concepciones artísticas, es la restauración del idealismo..."⁷⁴

Y el segundo pertenece a Pío Baroja quien, acerca del fin de siglo, comenta:

"Las teorías positivistas comenzaban a estar en plena decadencia y apuntaban otras ideas antidogmáticas."⁷⁵

⁷² Giovanni Allegra, op. cit., p. 37.

⁷³ Idem, p. 17.

⁷⁴ José Deleito y Piñuela, "¿Qué es el modernismo y qué significa como escuela, dentro del arte en general y de la literatura en particular?, art. cit., p. 689.

⁷⁵ Pío Baroja, Desde la última vuelta del camino. (Memorias), op.cit., p. 265.

Barrett, a pesar de haber abandonado España y Europa apenas comenzado el siglo y en plena juventud, fue capaz de captar perfectamente ese ambiente de tensión hacia lo espiritual, y es consciente de la importancia del momento, interrogándose acerca del sentido y las consecuencias de los hechos que observa:

"Socialistas, anarquistas, neocristianos, espiritualistas, teósofos... ¿Qué quiere decir todo esto? ¿Qué quiere decir esta universal reacción hacia lo religioso, esta filosofía que se vuelve sentimental y profética, esta literatura preocupada del más allá, estos poetas, historiadores y críticos que se hacen reformadores sociales, estos propagandistas de unas bellezas que se habían declarado inútiles? ¿Qué quiere decir este renacimiento de la inquietud, del misterio, de la sagrada angustia salvadora de gérmenes?"⁷⁴

Es evidente que esa "universal reacción" que Barrett certeramente describe y pone en el foco de su análisis cuestionador, no es otra que la propia reacción modernista en contra de la mentalidad positivista, componente esencial en la llamada "crisis de fin de siglo".

Barrett vivió estos conflictos intelectuales en los últimos años de su presencia en el Madrid finisecular y compartió con la "juventud del 98" las tendencias de vanguardia, la búsqueda de "nuevos moldes", y la restauración de un neorromanticismo idealista.

Ejemplificaremos lo dicho con uno de los escasos textos en que Barrett expone orgánicamente algunas de sus ideas filosóficas. Es el artículo titulado "La multiplicidad del Universo", hasta ahora inédito. En él, Barrett desarrolla in extenso su pensamiento acerca del problema general del concepto del tiempo, que engloba el de la determinación. El punto de partida es el dilema de la similitud o diferencia entre el pasado y el futuro, que se plantea ante las disyuntivas y opciones electivas que a cada paso de la vida se presentan.

Dice Barrett que desde la óptica determinista todos los momentos temporales serían iguales:

"Para el determinismo, pasado y futuro son de idéntica naturaleza; un sólo pasado posible, un sólo futuro posible. Las mismas inmutables relaciones atan

⁷⁴ R. B., "La tierra", D.P., p. 79.

las partes del futuro entre sí, que las del pasado con las del futuro. Claro es: las leyes, por definición, son indiferentes al tiempo."⁷⁷

Y, tras un detenido análisis, concluye Barrett en refutación del determinismo, que el tiempo es esencialmente diferente en sus dos mitades (pasado y futuro) o estadios temporales, cuya línea divisoria está trazada por el presente. Lo que le lleva a concluir la multiplicidad del futuro y la multiplicidad del Universo:

"...que no existe un solo futuro posible, sino muchos, y que el Universo es múltiple, y que lo posible es una porción de lo real, y no lo real una porción de lo posible. (...) Cada acto libre ramifica el Universo hacia adelante en un magnífico follaje. La nebulosa del futuro es la inmensa copa del árbol del tiempo; el pasado, el tronco desnudo. (...) Ciertamente que, constreñidos a no vivir más que en una de las ramas del futuro, al mirar atrás, se apodera de nosotros el determinismo. Pero miremos hacia el porvenir cuando no hemos tocado todavía el misterioso nudo electivo; la multiplicidad del Universo se nos aparecerá en toda su confusa y sublime grandeza."⁷⁸

Y no se trata de Universos tan sólo posibles. Barrett afirma categóricamente la existencia de múltiples universos posibles que, en tanto que posibles, son también reales:

"El segundo futuro existe como el primero. El Universo se ha bifurcado en dos, más o menos semejantes, pero no idénticos. Al decidirme por BC, otro yo, englobado en otro universo naciente, se decidirá por BD. Ese otro yo, casi igual a mí, vive en otra parte, rodando hacia su destino en otra tierra, en torno de otro sol, casi iguales a mi sol, a mi tierra y a mi destino ignorado."⁷⁹

Las conclusiones de Barrett en este texto son, sin duda, atrevidas y fuertes. La existencia de esos otros-yo y de esos otros-universos a cada opción electiva sólo puede ser admitida desde una concepción idealista de la existencia misma:

⁷⁷ R. B., "La multiplicidad del Universo", en Revista del Centro Estudiantil, No. 9, año III, Asunción, Agosto de 1910, (inédito).

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

"¿Existir? Todo existe, y lo ideal más que lo real."¹⁰⁰

En estas categóricas palabras está bien explícita la postura espiritualista de Barrett, en la que afloran rasgos místicos que, por otra parte, acompañaron frecuentemente la reacción antipositivista del momento. Recordemos, a este respecto, el notable florecimiento de la teosofía, de las corrientes orientalistas, ocultistas, etc., que sólo con el tiempo fueron decantándose y quedando desligadas de concepciones filosóficas más sólidas.

Lo cierto es que, en la eterna y básica disyuntiva entre materialismo y espiritualismo, la opción de Barrett es definitivamente la segunda.

Reflexionando sobre la muerte, dice, por ejemplo, que tanto la muerte como la vida no son sino transformaciones de la materia. Lo que muere no es la materia, sino su organización, "no muere nuestra carne, sino el plan director de la campaña fracasada. Ese plan director ¿sucumbe verdaderamente o se oculta tan sólo?"¹⁰¹.

En esta disyuntiva estriba, para Barrett, la diferencia y la oposición entre materialismo y espiritualismo:

"Los materialistas dirán que sucumbe por culpa del cuerpo gastado e impotente (...) Los espiritualistas dirán que el plan director, el alma (...) perdura invisible a través del ambiente puro de la muerte; (...) dirán que morir es esconderse."¹⁰²

Ante tal alternativa filosófica, Barrett está decididamente del lado espiritualista, es decir, de la prioridad del espíritu sobre la materia y de la pervivencia del alma por encima y a través de la vida del cuerpo. Y afirma su convicción de que hacia esa misma postura apuntan los últimos avances de la ciencia:

"Las ideas modernas del éter y de la cuarta dimensión, la extraña estructura de las fuerzas nerviosas, el desconcertante hallazgo del radium, las exégesis orientales, las tendencias a lo metafísico y a lo místico de muchos sabios auténticos, todo produce una reacción poderosa contra el pueril determinismo de los años 60 y hace adivinar

¹⁰⁰ R. B., "Toros", Páginas dispersas, op. cit., p. 113.

¹⁰¹ R. B., "La muerte", en El Diario, Asunción, 2 de Noviembre de 1910, (inédito).

¹⁰² Ibidem.

descubrimientos próximos de una trascendencia incalculable."¹⁰³

Rechazo del racionalismo. El inconsciente

Como corresponde al carácter vitalista de su pensamiento, Barrett se manifiesta ferviente enemigo del racionalismo. Siguiendo una línea filosófica marcada por los grandes hitos de Pascal-Bergson-Nietzsche, considera Barrett que tanto las posturas filosóficas racionalistas como sus resultados metafísicos, son meros intentos frustrados de explicación totalizadora.

"Cada vez que el hombre ha intentado elevarse por la razón a una síntesis del Universo ha fracasado lamentablemente. Los sistemas metafísicos tienen todos algo de grotesco."¹⁰⁴

Por cierto que este rechazo de la metafísica es asimismo característico del pragmatismo. Barrett defiende también en esto la superioridad de la acción:

"La humanidad no ha hecho caso a los metafísicos de gabinete, sino a los profetas, metáforas en acción. Hay en una metáfora más alma que en cien teoremas. Lo real no se explica; se siente y se ejecuta."¹⁰⁵

La frase final es contundente: el acceso a lo real sólo es posible mediante el sentimiento o la acción, y no por la vía de la razón.

Ese fracaso de los intentos de explicación de lo real realizados desde una perspectiva exclusivamente racional, se debe, para Barrett, en primer lugar al carácter estático de la razón, frente a la realidad esencialmente cambiante, móvil, no idéntica a sí misma, sino distinta a cada paso.

"La inteligencia no es nada; una herramienta inmóvil."¹⁰⁶

"La inteligencia es una cosa muerta; es un arma del egoísmo."¹⁰⁷

Para sustentar sus juicios acerca de la naturaleza estática de la razón y las consiguientes limitaciones del

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ R. B., "Filosofía del altruismo", Q.C., p. 344.

¹⁰⁵ R. B., "Filosofía del altruismo", Q.C., p. 343.

¹⁰⁶ R. B., "El progreso", D.P., p. 196.

¹⁰⁷ R. B., "Filosofía del altruismo", Q.C., p. 345.

racionalismo, Barrett recurre de nuevo a dos de sus pensadores contemporáneos más admirados: Poincaré y Bergson.

"Para ambos la inteligencia humana es geométrica. Poincaré, en un magnífico estudio sobre el espacio, concluye: 'Si no hubiera cuerpos sólidos en la naturaleza, no habría geometría'. O sea: 'Si no hubiera cuerpos sólidos, no seríamos inteligentes'. Y Bergson: 'Nuestros conceptos han sido formados a imagen de los sólidos... nuestra lógica es sobre todo la lógica de los sólidos, nuestra inteligencia triunfa en la geometría, donde se revela el parentesco del pensamiento lógico con la materia inerte'."106

Con estos apoyos, concluye Barrett que nuestra inteligencia se mueve con soltura en el campo de lo sólido y de lo inerte, ya que existe una correspondencia entre la inmovilidad de la inteligencia y la del objeto. El alcance del intelecto es, por tanto, muy limitado frente a la amplitud, complejidad y movilidad de lo real. Y Barrett se hace la pregunta esencial, clave del cuestionamiento a todo pensamiento racionalista:

"...lo inteligible es sencillamente la ley. Pero la realidad, ¿es inteligible? Esa es la cuestión."107

La interrogante queda lanzada al aire y sin contestación expresa, pero es indudable que Barrett se inclina hacia una respuesta negativa o, cuando más, admitiría que tan sólo algunas áreas de lo real son plenamente inteligibles.

Paralelamente, la lógica es, para Barrett, un instrumento de utilidad limitadísima, ya que "la lógica no produce las cosas; se limita a iluminarlas vagamente, débil y vacilante linterna con que cruzamos la tempestad y la noche. La lógica no engendra los seres, ni los anima, ni los mata"110.

Frente a la lógica y la razón, Barrett plantea la superioridad de la emoción, incluso como forma de comprender la realidad.

106 Ibidem.

107 R. B., Carta a Peyrot de fecha 28 de Septiembre de 1909. Recogida por Vladimiro Muñoz, Barrett en Montevideo, op. cit., p. 33.

110 R. B., "Suicidios", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 309.

"No te propongas convencer, sino conmover. Lo esencial no es saber, sino soñar. La verdad no se demuestra. Se sueña. Sólo se demuestra la mentira."¹¹¹

Parecería que Barrett apunta con esta última expresión hacia una teoría falsacionista, a partir de la constatación de que el objetivo más frecuente de una demostración es probar la falsedad de algo, mientras que la verdad sería un campo abierto a la creación, a la imaginación, a la investigación. Sin embargo, iríamos más allá de sus palabras si pretendiéramos ver una teoría mínimamente elaborada en esa dirección.

La realidad, para Barrett, escapa en gran medida a la lógica. La realidad es vital, cambiante. Lo que mueve y actúa es la vida, no la razón. De modo que lo real puede perfectamente ser ilógico, y sin embargo ser a la vez activo y causa eficiente de los acontecimientos.

"Nos figuramos que lo absurdo no es viable y que la inteligencia es una energía."¹¹²

La consecuencia natural y casi inevitable es la apertura hacia un cierto irracionalismo con la valoración de los aspectos no-conscientes de la mente. Desde este punto de vista lanza Barrett su crítica a la filosofía griega, señalando que los griegos ignoraban la verdadera dimensión de nuestro espíritu de la misma manera que ignoraban la real dimensión de los continentes y desconocían América, "para ellos, fuera de la conciencia no había nada. No se alejaron del luminoso círculo, centro de la inteligencia, y por eso lo que construyeron es tan claro, tan elegante, tan evidente y tan falso"¹¹³.

Ese "continente americano" de nuestra conciencia que los griegos desconocían es, evidentemente, el inconsciente. Barrett asume sin vacilaciones el desafío de aceptar los aspectos no-racionales de nuestra mente, y su pensamiento se enfrenta decididamente al siempre enigmático horizonte del inconsciente humano.

"En el paisaje infinito del espíritu ¿qué es la conciencia? Un punto perdido: la linterna del vagabundo. (...) ¿Dónde está el yo, dónde acaba? Y

¹¹¹ R. B., "Cartas inocentes", O.C., p. 422.

¹¹² R. B., "La nodriza del infante", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 263.

¹¹³ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 343.

los otros yos que aguardan detrás de la puerta, en la penumbra subconsciente o subliminal, ¿cuándo nos invadirán y nos devorarán? ¿Despertaré mañana asesino o santo? (...)

Si mi piel fuera transparente, ¿no creería, ante el espectáculo de mis intestinos laboriosos y palpitantes pero insensibles, que aquel movimiento me es extraño por completo?"¹¹⁴

No llega Barrett a desarrollar el tema del inconsciente, ni elabora una teoría en tal sentido, pero el hecho de que reconozca su lugar en la mente humana y se asome a los trascendentales problemas filosóficos que plantea, nos caracteriza su pensamiento con llamativos rasgos de modernidad.

Conocimiento y misterio

Partiendo de la existencia del inconsciente y su peso determinante para el entendimiento humano, Barrett establece límites muy precisos al alcance del conocimiento y abre una interesante vía al reconocimiento de lo misterioso, de lo incomprensible como componente de la realidad.

"La naturaleza contesta siempre cuando se la interroga con angustia, y el objeto físico, es decir, el cadáver de la realidad, se ha estremecido bajo nuestra mirada. En nuestros laboratorios hemos descubierto el inconsciente. (...) Somos secretos para nosotros mismos. (...) La génesis del crimen es inconsciente, y la del genio también. Nuestras ideas, nuestras emociones, nuestros impulsos son una continua sorpresa. Asistimos a su desfile prodigioso sin saber de dónde surgen, cabellera de chispas desprendidas de la fragua oculta, y agitadas por el salvaje viento de la noche."¹¹⁵

Nuestros sentidos, vías exclusivas del conocimiento racional, resultan ser muy pobres instrumentos para acceder con ellos a una realidad inagotable:

"No pretendamos envolver con los sentidos, pobre red de cinco hebras, la enigmática realidad."¹¹⁶

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ R. B., "Energías perdidas", D.C., p. 685.

El conocimiento es todopoderoso ante lo inmóvil, ante la materialidad física, pero se convierte en un instrumento inútil a la hora de enfrentarse a la realidad de la vida. Los hombres "medimos las órbitas de los astros, y nos quedamos atónitos ante una flor"¹¹⁷.

La realidad viva, móvil, activa y creadora, es inaccesible al conocimiento, y por tanto, esencialmente misteriosa. El verdadero medio de acceso a ella reside (como veíamos) en la acción. Para Barrett, "la vida es un drama misterioso. No lo comprenderemos, pero conocemos bien los instantes en que la acción se vuelve decisiva y suprema"¹¹⁸.

La caracterización de la realidad como algo misterioso por naturaleza, es una puerta abierta a los planteamientos existencialistas. Recordemos aquí la opinión de Inman Fox, según la cual el noventaiocho español es, en muchos sentidos, un eslabón de enlace entre el romanticismo y el existencialismo. Y si bien Barrett no llega a desarrollar suficientemente ese aspecto de su pensamiento, son bien visibles algunos rasgos que apuntan en esa dirección y sobre los que habremos de volver más adelante:

"Y vivimos inclinados y llenos de angustia, y no vemos el fondo de las cosas."¹¹⁹

"Para el que tiene los ojos abiertos y el oído en guardia, para el que se ha incorporado una vez sobre la carne, la realidad es angustia."¹²⁰

La realidad de lo misterioso y la existencia de lo inconsciente abren el espacio propio de las vías de conocimiento místicas. Barrett es un gran admirador de la literatura mística y reconoce esa vía de conocimiento como una posibilidad de acercamiento a lo real, si bien es consciente de sus limitaciones.

"Lo real es invisible, y en cada uno de nosotros hay un mundo secreto.

Los místicos han sido los exploradores de ese mundo. Algunos se perdieron en él. Otros lograron regresar y compusieron informes y oscuras descripciones de las playas que habían visto. Nuestro

¹¹⁷ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 345.

¹¹⁸ R. B., "La obra que salva", O.C., p. 147.

¹¹⁹ R. B., "La mujer y la muerte", O.C., p. 104.

¹²⁰ R. B., "El esfuerzo", O.C., p. 19.

lenguaje, fabricado para la acción bajamente utilitaria, empapado de egoísmo y de lógica, es poco apropiado para traducir lo real. Por eso el misticismo se reduce a una experimentación interna, de seguro la única positiva, pero casi siempre inefable."¹²¹

Como vemos, para Barrett la experiencia mística es la verdadera fuente de conocimiento ("la única positiva") de lo real, que es invisible. La limitación del misticismo no proviene de sí mismo, sino de los condicionamientos externos. Diríamos que el fallo está en el cable, y no en el aparato. La experiencia mística es incommunicable ("inefable") debido a las carencias de nuestro lenguaje, instrumento burdo y torpe que no alcanza a expresar la profundidad de lo real.

EL COSMOS

Cosmos, misterio, enigma

Para Barrett, la realidad es fundamentalmente enigmática. La esencia de la realidad no es visible. Lo visible, lo material, es la no-realidad. El universo físico es la nada.

"Porque sólo existe lo invisible. Para no desvanecernos, hemos de asirnos a lo invisible que en nosotros queda, a lo invisible que palpita dentro y más allá de lo que vemos. Todo lo demás es máscara y cartón, cadáveres y restos de la guerra. (...) Si lo invisible es uno, si lo invisible es Dios, no se hizo perfecto mientras no lanzó a la nada, por un acto de guerra, el universo inútil."¹²²

Las afirmaciones de Barrett en este punto, contienen, como se observa, el sorprendente concepto de una especie de anti-creación en la que Dios, al materializar el Universo, no lo envía a la existencia, sino a la nada, ya que nada es la pseudo-realidad material.

Con ello, deja necesariamente una puerta abierta tanto a las corrientes místicas como a las formas de espiritualismo oriental, todas ellas coincidentes en la consideración de

¹²¹ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 341.

¹²² R. B., "La guerra", O.C., p. 649.

lo material como una realidad aparente y despreciable al lado de la auténtica realidad espiritual.

Para Barrett el Universo material no es la realidad sino una apariencia vacía, un cadáver, "el Universo se nos aparece como una inmensa máscara por cuyos agujeros negros mira la muerte, y no encierra más que el vacío"¹²³.

La catalogación del universo físico como lo no-real y la postulación de otra realidad más auténtica aunque no material, es una idea de vieja data que cuenta entre sus más ilustres antecedentes con el platónico mito de la caverna.

La realidad suprema, la verdad suprema, es, para Barrett, el misterio:

"Sobre la mentira de los falsos hermanos, sobre la estupidez colosal de los pueblos y sobre la frívola perfidia de las mujeres está el misterio. Alma mía, hija del misterio, desgárrate a ti misma para encontrar la verdad."¹²⁴

La idea de la realidad como misterio tiene como antecedentes más inmediatos, y con repercusiones comprobadas en Barrett, a Carlyle y al pensamiento modernista. El primero con su concepto de la existencia del misterio como un velo que cubre el mundo y que puede ser desvelado en alguna medida por el estudio de la historia.

En cuanto a la importancia del misterio en las corrientes modernistas, bastarán las palabras de un testigo presencial y comentarista de los hechos, Deleito y Piñuela:

"Pronto de esta revolucionaria falange se destacaron los simbolistas, principales campeones del modernismo literario, quienes buscan la vaguedad, el sentido oculto, inaccesible a los observadores vulgares, que tiene la vida para ellos, (...) Rotos los frenos y erigidos en dogma el misterio y la novedad, se desbordó el torrente simbolista, arrastrando a veces claras y cristalinas aguas de limpio manantial, y en otras ocasiones, légamo y fango de charca cenagosa."¹²⁵

¹²³ R. B., "El Carnaval", O.C., p. 91.

¹²⁴ R. B., "La oración del huerto", O.C., p. 243.

¹²⁵ José Deleito y Piñuela, "¿Qué es el modernismo. Y qué significa, como escuela, dentro del arte en general y de la literatura en particular?", art. cit., pp. 691-692.

Para representar su concepto del misterio, el enigma de la realidad, recurre Barrett a la figura clásica de la esfinge, símbolo muy común en el modernismo.

"..nos ha acariciado la esfinge sin dejar de ser esfinge."¹²⁶

La imagen de la esfinge, en ese mismo sentido que simboliza y personifica el enigma, aparece constantemente como un eje significativo importante en el universo conceptual de la obra de Rubén Darío:

"yo interrogo a la Esfinge que el porvenir espera con la interrogación de tu cuello divino."¹²⁷

También en Baroja está presente el símbolo:

"la esfinge me reveló sus secretos; adquirí fama en el mundo para comprender..."¹²⁸

La existencia del enigma como parte de la entraña misma de la realidad, implica la falsedad consiguiente de las interpretaciones totalizadoras. Barrett rechaza los sistemas metafísicos y religiosos en tanto pretendan ser explicaciones completas de la realidad.

"Basta la proximidad de la muerte para que sintamos la mentira de las soluciones metafísicas y religiosas. Nos vamos, y no sabemos a dónde. (...) La ciencia nos arma para la vida, y nos desarma para la muerte."¹²⁹

La vida humana sería, para Barrett, un camino a ciegas en medio del enigma y de lo inefable. La única guía en esa tiniebla es la que surge de la voluntad y de la acción.

"Empujados por voluntades supremas que en nosotros se levantan, caemos hacia el enigma sin fondo. Escuchamos la voz sin palabras que sube en nuestra conciencia, y a tientas trabajamos y combatimos. Nuestro heroísmo está hecho de nuestra ignorancia. Estamos en marcha, no sabemos a dónde, y no queremos detenernos. El trágico aliento de lo irreparable acaricia nuestras sienes sudorosas."¹³⁰

¹²⁶ R. B., "El prójimo", O.C., p. 647.

¹²⁷ Cit. por Giovanni Allegra, op. cit., p. 112.

¹²⁸ Pío Baroja, "Melancolía" en La Justicia, 23 de Diciembre de 1893. Recogido por Manuel Longares, Escritos de Juventud (1890-1904), op. cit., p. 62.

¹²⁹ R. B., "Me voy", O.C., p. 105.

¹³⁰ R. B., "El esfuerzo", O.C., p. 20.

Es preciso considerar que en esta inclinación de Barrett hacia un cierto misticismo y hacia un incipiente "existencialismo" (en cuanto el hombre es visto como un ser ciego en medio de una realidad enigmática carente de sentido racional) incide indudablemente la circunstancia personal de su incurable enfermedad. Las tendencias misticistas y espiritualistas resultan bastante lógicas en quien, como él, vive y piensa desde la proximidad de la muerte que le acompaña durante la mayor parte de su vida útil, y escribe con la sombra amenazante sentada siempre a su lado.

Realidad, energía

Si la realidad escapa a los alcances de la razón, si es enigmática e inefable, se debe a que la auténtica realidad vital es esencialmente cambio, acción, energía. Para Barrett, "la vida es un arma (...). Las fuerzas que el destino olvidó un instante en nuestras manos son fuerzas de tempestad"¹³¹.

A partir de sus premisas vitalistas, Barrett concibe la energía como una entidad cósmica que anima la realidad, tanto en los procesos físicos como en los vitales e incluso en los específicamente humanos.

"Del mismo modo que la energía química de los alimentos se transforma, al pasar por nuestra sustancia, en el más prodigioso conjunto de fenómenos, las energías naturales engendran, al pasar por los mecanismos humanos como pasa el viento por las cuerdas de un arpa, la armonía anunciadora del universo futuro. El ejército de las fuerzas humanizadas aumenta sin cesar, y rinde poco a poco al inmenso caos de lo desconocido".¹³²

El modo de ser de esa energía se identifica con el misterio, y se manifiesta como misterio. Con referencia a un acontecimiento del momento, dice Barrett:

"Ha tenido la bondad de realizar un milagro 'actual', y de refrescar nuestras sensaciones de maravilloso, de absurdo y de imposible que tanta

¹³¹ R. B., "El esfuerzo", O.C., p. 19.

¹³² R. B., "Energías perdidas", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 199.

falta nos hacen para vivir. (...) La energía total del mundo se ha aumentado."¹³³

Y no se refiere Barrett en este caso a la energía como concepto científico, sino a la energía vital que inunda y recorre el universo, y de la cual es partícipe la vida humana.

"Mi energía directora, hermana de la humilde energía celular que convierte los jugos de la tierra en pétalos perfumados, pasará a través de vuestras leyes como el viento cargado de gérmenes a través de una tela de araña."¹³⁴

Esa energía o corriente vital se manifiesta en los seres, pero está por encima de ellos. Se trasmite de unos a otros por la generación y sobrevive en el tiempo.

"No sois sino una ola del amargo mar irresistible que lavará las cosas y las conciencias. ¿Cuánto vivireis? Un segundo. No basta el espacio: es necesario el tiempo."¹³⁵

La idea de fuerza era para Spencer la experiencia última que sustenta a las de Tiempo, Espacio, Materia y Movimiento, y asimismo el principio básico y anterior a las ciencias es el de la persistencia de las fuerzas.

Barrett se nutre indudablemente del ambiente intelectual positivista, pero reformula sustancialmente sus conceptos aproximándolos a concepciones vitalistas. Así el concepto de energía aparece también como un principio básico, pero como dotado de entidad propia y más relacionado con la energía vital que con la física.

Una reformulación de signo parecido encontramos en Pedro Sola y Villaret, quien en una obra publicada en 1891 con el sugestivo título de Materia, forma y fuerza, toma las ideas de Büchner (de cuya obra Fuerza y materia, el título del libro de Sola es una clara réplica) sobre la materia y la energía, pero critica el hecho de que "los naturalistas desde este punto de arranque común han ido a parar al materialismo". Sola discrepa de Haeckel y de Büchner al concebir la energía no como una simple propiedad de la materia, sino como una entidad específica, sustancialmente distinta, aunque inherente a ella, llegando de este modo a

¹³³ R. B., "El milagro", O.C., p. 62.

¹³⁴ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 431.

¹³⁵ R. B., "El problema sexual", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 306.

"una especie de monismo dinámico y espiritualista"¹³⁶. Se pregunta Sola y Villaret: "¿Qué es la fuerza, alma del mundo sin distinguirse de él?", y afirma que "negar la fuerza es estupidez, comprenderla por entero es imposible"¹³⁷, con lo que se incorpora la idea del misterio y de lo incognoscible en el concepto mismo de fuerza.

Es visible la proximidad del pensamiento de Barrett con estos conceptos de su tiempo, sobre todo en dos aspectos: La voluntad de corrección a la tendencia materialista del positivismo, y la postulación de esa "especie de monismo dinámico y espiritualista", como veremos enseguida. Sin embargo Barrett, al identificar la energía con la corriente vital, está dando un paso más de proximidad a la línea propiamente vitalista.

Unidad cósmica. Monismo

Complementario al rechazo de la filosofía racionalista es, en el pensamiento de Barrett, el rechazo a uno de sus fundamentos históricos: el dualismo cartesiano. Barrett afirma que el conocimiento sería imposible si no existiera una cierta identidad entre el entendimiento y el mundo.

"La ciencia existe porque borra las divisiones aparentes de la realidad. Si la naturaleza ha producido algo en absoluto extraño a nosotros, jamás tendremos de ello la menor noticia. Conocer es parecerse; una relación es una reciprocidad o no es nada."¹³⁸

Esta relación de reciprocidad entre lo material y lo espiritual implica, desde luego, el rasgo de monismo filosófico en el pensamiento de Barrett. Y así lo asume explícitamente cuando afirma que "las cosas más lejanas se unen misteriosamente entre sí y que el Universo parece tejido de un solo hilo"¹³⁹.

¹³⁶ Vid. Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 114.

¹³⁷ Pedro Sola y Villaret, Materia, forma y fuerza. Diseño de una filosofía, Imprenta de José Cruzado, Madrid, 1891, p. 55.

¹³⁸ R. B., "La dinamita", O.C., p. 38.

¹³⁹ R. B., carta a Peyrot de fecha 28 de Septiembre de 1909. Recogida por Vladimiro Muñoz, Barrett en Montevideo, op. cit., p. 33.

Considera Barrett que ese monismo de lo real es el tono del momento y está corroborado por las conclusiones provenientes de los avances científicos:

"La enseñanza profunda del siglo XIX es la de nuestra identidad con la naturaleza."¹⁴⁰

No anda desorientada esta observación de Barrett, ya que son múltiples los testimonios que dan cuenta de la fuerte implantación de la concepción monista de la realidad en las últimas décadas del siglo XIX. El propio Sola y Villaret, por ejemplo, que califica al monismo como "teoría grandiosa", y lo caracteriza como "la unidad de la materia y de la fuerza, la identificación en un solo principio de lo físico y de lo psíquico" y "la evolución como ley única del ser", asegura que el monismo será "la base de toda filosofía futura"¹⁴¹.

Diego Núñez dice, analizando este punto, que "el monismo nos aparece de este modo, junto con la idea de evolución, como la nota o principio general más significativo de la 'concepción del mundo' positivista"¹⁴².

Señala Ricardo Gullón, a este respecto, la fuerte influencia de un cierto pitagorismo en el pensamiento español de fin de siglo, lo que sería una de las causas que explican la clara preponderancia de las corrientes filosóficas unitarias o monistas. Y destaca a la vez la presencia de un cierto misticismo científico, posibilitado, además, por el deslumbramiento ocasionado ante los avances de las matemáticas, física y biología.¹⁴³

En los textos de Barrett, estas influencias resulta claramente identificables.

Para Barrett, en el Universo uno, todo está conectado en virtud de esa unidad esencial de todos los seres.

"Nuestro esfuerzo se enlaza a los innumerables esfuerzos del espacio y del tiempo, y se identifica con el esfuerzo universal.(...) Ni un átomo ni una idea se pierde en la eternidad. Somos hermanos de las

¹⁴⁰ R. B., "El retorno a la tierra", O.C., p. 687.

¹⁴¹ Cit. por Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 92.

¹⁴² Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 57.

¹⁴³ Vid. Ricardo Gullón, Pitagorismo y Modernismo, Gonzalo Bedia, Santander, pp. 8 y 9.

piedras de nuestra choza, de los árboles sensibles y de los insectos veloces."¹⁴⁴

Uno de los fundamentos de toda corriente mística ha sido siempre la idea de identidad esencial entre el hombre y la naturaleza. En Barrett, la idea de la unidad del Universo se conecta igualmente con la tendencia al misticismo que anteriormente habíamos constatado. En este aspecto, se hace notar la presencia de algunos conceptos propios de un cierto antropomorfismo cósmico, según el cual la naturaleza compartiría, en identidad con el hombre, capacidades que parecerían exclusivas de éste:

"¡Qué error el de creer a la naturaleza indiferente a los hombres."¹⁴⁵

"No, no son metáforas. Si la sustancia de nuestro cuerpo es la misma que sube por el tallo de las plantas, se desliza por la corriente de los ríos y luce en el parpadeo de los astros ¿Por qué los astros, el mar y los bosques no han de desear, esperar, soñar? Nuestro más noble ideal es que el sueño del mundo sea nuestro propio sueño."¹⁴⁶

Reflexiones sobre el tiempo

Habíamos indicado que en el fondo de las ideas de Barrett sobre el cambio y lo real, subyace el problema del tiempo. En efecto, el viejo dilema entre la identidad del ser y la constante movilidad de lo real tiene su origen en la capacidad del entendimiento para sobrepasar los límites de lo temporal. La mente puede, mediante el recuerdo, hacer venir el tiempo pasado al tiempo presente. Y puede, mediante la imaginación o la previsión, hacer presente el tiempo futuro. Barrett reflexiona sobre esta capacidad proyectiva y retrospectiva de la conciencia, y analiza sus distintas características:

"Hemos ahondado algo lo que se encierra en la idea de tiempo. Pero ¿hemos reflexionado lo suficiente sobre la extraña diferencia entre las dos mitades del tiempo, el pasado y el futuro? (...) ¿Por qué nuestra alma, vidente hacia atrás, es ciega hacia adelante?

¹⁴⁴ R. B., "El esfuerzo", O.C., pp. 19-20.

¹⁴⁵ R. B., "La dinamita", O.C., p. 39.

¹⁴⁶ R. B., "El paisaje", O.C., p. 612.

¿Por qué, en el camino de la vida, avanzamos de espaldas?"¹⁴⁷

En su concepción del tiempo, Barrett ofrece ciertos indicios de inclinarse por una imagen circular parecida a la que emerge de las ideas sobre el "eterno retorno", lo que no sería nada raro teniendo en cuenta la comentada influencia de Nietzsche en su pensamiento:

"Omega es también alfa; el tiempo no avanza, gira; no tiene edad."¹⁴⁸

Esa circularidad del tiempo se identifica, para Barrett, con la circularidad general del cosmos.

"¿No ha observado usted qué odiosamente circular es el Universo? Desde los glóbulos de nuestra sangre hasta los astros y al firmamento, todo es redondo, todo gira en redondo, con una docilidad lamentable."¹⁴⁹

Relaciona Barrett la circularidad del cosmos con la citada capacidad de la mente para exceder los límites temporales y piensa en la posibilidad de que esa extralimitación pueda ser una especie de engaño o ilusión ficticia.

"Acaso nuestra razón es más ancha que la realidad, y no concibe que el espacio concluye, que el tiempo termina y que el cosmos es una cárcel donde se gira sin esperanza."¹⁵⁰

Es consciente Barrett de que esa idea del tiempo circular es una característica más propia del pensamiento oriental que del occidental, y acota que, mientras para el europeo la aguja del reloj es como una rueda que avanza "sobre el camino sin fin de lo posible", para el oriental es un círculo estático en el que todo vuelve al mismo punto y la efímera posición de la aguja se repite una y otra vez, sin que ello suponga ninguna sensación de que ocurra algo nuevo.¹⁵¹

Sin embargo, en su concepción del tiempo circular, Barrett no parece comulgar totalmente con la idea del "eterno retorno" en cuanto se entienda que ésta implica la

¹⁴⁷ R. B., "La multiplicidad del Universo", art. cit. (inédito).

¹⁴⁸ R. B., "Año nuevo", O.C., p. 76.

¹⁴⁹ R. B., "El orden", O.C., p. 267.

¹⁵⁰ R. B., "La evolución de los mundos", O.C., p. 24.

¹⁵¹ R. B., "La China y el opio", O.C., p. 24.

repetición de los acontecimientos o de los fenómenos. Ya vimos en un apartado anterior que Barrett concebía gráficamente la imagen del tiempo como un árbol cuyo tronco viene a ser el pasado (único, lineal, fijo e inamovible), y en el que el futuro corresponde al ramaje y al follaje, multiplicado en las infinitas bifurcaciones de lo posible.¹⁵²

Bajo esta perspectiva, el tiempo será circular, pero no repetitivo. La imagen circular del tiempo no implica la reiteración de los acontecimientos, y mucho menos el regreso a situaciones anteriores. Ello significaría renunciar a la innovación, a la creación constante, que son principios esenciales para Barrett:

"Lo posible es inevitable, porque es una parte de lo real. El tiempo nos traerá tarde o temprano lo posible, y tal vez lo imposible."¹⁵³

Además, Barrett sabe bien, por su formación científica, que los fenómenos físicos están inevitablemente ligados al concepto de entropía. Y analiza el hecho con una notable claridad de conceptos:

"Los fenómenos mecánicos son reversibles. Si el Universo se redujera a un problema de mecánica, sería reversible, sería capaz de deshacer su obra, regresando por sus propias huellas. Y he aquí que la física no está conforme. El segundo principio de la termodinámica no es sino la expresión de la irreversibilidad de los fenómenos físicos."¹⁵⁴

En el artículo titulado "El río invisible", Barrett recurre de nuevo a la ancestral imagen de la corriente fluvial como símbolo del fluir acelerado del tiempo que aboca a la catarata de la muerte.

"El tiempo vuela, nos araña la carne, nos estruja, nos destroza al intentar arrebatarnos en su ligera huida. Ni siquiera nos aburrirnos despacio. Hasta el dolor, hasta la desesperación concluyen pronto. (...) Las aguas del río invisible se deslizan tan veloces que descubrimos al fin que algo las llama, las sorbe. El cauce se estrecha, las aguas no fluyen, caen. El tiempo se precipita, se desploma. Una línea corta la

¹⁵² Cfr. R. B., "La multiplicidad del Universo", art. cit., (inédito).

¹⁵³ R. B., "Siniestros", O.C., p. 477.

¹⁵⁴ R. B., "La multiplicidad del Universo", art. cit.

corriente. Es la catarata final, al borde el tiempo enloquecido empuña nuestros despojos miserables, y con ellos se lanza a la sima de donde nada vuelve."¹⁵⁵

Esta imagen de la vida-río y de la muerte-caída presenta curiosas similitudes y diferencias con la clásica imagen de la vida-río y la muerte-mar presente, por ejemplo, en un Jorge Manrique. Parecería a primera vista más coherente con el pensamiento de Barrett la imagen clásica que la suya propia. Efectivamente, si en el pensamiento de Barrett la oposición entre lo móvil y lo inmóvil, entre el ser y el cambio, tiene tan fuerte gravitancia como hemos visto en anteriores epígrafes, sería de esperar la representación de la muerte como el detenerse o estancarse en el fluir de la corriente vital, y no como el acelerarse, multiplicarse y desbocarse de ese movimiento.

Son varias las razones que podrían explicar esta aparente discordancia:

En primer lugar, el esencial valor que para Barrett tiene la originalidad, el no repetir ideas ajenas o conceptos trillados. En segundo lugar, no cabe duda de que la imagen de la catarata resulta más impresionante y, sobre todo, más trágicamente romántica, aunque la del estancarse en la quietud del mar se corresponda más con la idea de cesación del movimiento. Para una mentalidad clásica, humanista o racionalista, seguramente esa segunda imagen resulta más sugerente, pero no olvidemos que Barrett pertenece a un momento de exaltación y recuperación del romanticismo. Y, por último, hay que considerar también los propios reflejos emotivos y visuales de Barrett, alimentados ya por la sobrecogedora naturaleza americana.

En el mismo texto, Barrett describe y analiza la experiencia interna del paso del tiempo y la velocidad creciente del mismo en su íntima percepción por la conciencia. Observa Barrett que el tiempo "se modifica también con la edad" y que "cada vez vivimos más deprisa":

"Todavía chiquillos aún, las horas duran; un día de fiesta, un almuerzo en el campo representan tesoros casi inagotables de alegría: un mes resulta plazo indefinido; un año es la mitad de la existencia. Más tarde, adolescentes, el tiempo se encoge. (...) Vemos envejecer. Envejecemos. (...) Apenas vivimos; somos

¹⁵⁵ R. B., "El río invisible", O.C., p. 59.

un bloque de costumbres inveteradas, plantado en un ángulo del camino para marcar la distancia que otros recorren. En nosotros se lee la horrible velocidad del tiempo."¹⁵⁶

FUTURO, EVOLUCION Y PROGRESO

Fe en el futuro

En medio del esquema temporal descrito, Barrett establece una valoración muy definida a favor del futuro. El porvenir es la realidad naciente, y en ese venero inagotable de posibilidades hemos de depositar todas las esperanzas.

"El tiempo camina sin mirar atrás; todo le es permitido menos arrepentirse y deshacer su obra. No podemos más que avanzar. El Universo no retrocede. ¿Cómo no llenarnos de esperanza? ¿Cómo no adelantarnos a las posibilidades maravillosas?"¹⁵⁷

La fe incondicional en el futuro es un rasgo muy característico del pensamiento de fin de siglo. En España, como en el resto de Europa, llega a constituir un principio tan aceptado que se da ya por supuesto y ni siquiera se argumenta o se discute. Su más firme sustentación procedía, sin duda, de la teoría evolucionista, con las leyes de la selección natural y la adaptación creciente al medio. Pero igualmente en sistemas que no parten de los principios naturalistas está presente esa fe en el futuro. Por ejemplo, el krausismo, de tanta influencia en la sociedad española de aquellos años, considera que la historia de la humanidad marca "el acercamiento progresivo del hombre hacia su perfeccionamiento"¹⁵⁸.

Barrett comparte ese universal estado de ánimo que, con base general en la idea de Progreso, responde a la expresión de deseo según la cual el solo avance del tiempo, por sí mismo y necesariamente, habrá de ir remediando los males del presente. En el fondo se trata de una concepción

¹⁵⁶ Idem., p. 58.

¹⁵⁷ R. B., "Acto de esperanza", O.C., p. 61.

¹⁵⁸ Vid. María Elena de Jong, El krausismo y la Generación de 1898, Universidad de Michigan, Michigan, 1981, p. 33.

típicamente ideológica, elaborada a raíz del rechazo crítico a la estructura de su sociedad contemporánea. Tradicionalmente, la crítica radical a las formas de la sociedad presente suele ir acompañada de la postulación de la sociedad ideal, ya sea en el pasado remoto o ya en un futuro más o menos inmediato. Muy frecuentemente las dos opciones (el "paraíso perdido" y la "utopía futura") se conciben simultáneamente y como cerrando un ideal círculo de la historia, en el pensamiento utópico.

Puesto que la sociedad deseada no se cumple, para Barrett, en el presente, ni se la encuentra en el pasado, habrá de situarse en un indefinido futuro.

"No está la verdad en lo presente, por enorme y brillante que parezca, sino en lo futuro, por débil e indefenso que palpite su germen."¹⁵⁷

Responde esta exaltación del tiempo futuro a la peculiar efervescencia intelectual del fin de siglo en que la enorme cantidad de expectativas ideales encontraba frente a sí un presente estrecho y buscaba su natural proyección hacia el porvenir. Para Barrett, "no somos ya el pasado, sino el presente, creador divino de lo que no existió nunca. No somos el recuerdo; somos la esperanza"¹⁶⁰.

Esta actitud implica, desde luego, una transformación radical de ciertos conceptos comunes en el pensamiento anterior. El viejo prestigio de los orígenes como filón donde residen las mejores esencias del hombre y de la historia, por ejemplo, es categóricamente rechazado por Barrett cuando afirma que "no somos ya hijos de los dioses. No está nuestra grandeza en el pasado, sino en el futuro"¹⁶¹.

Con esta postura, Barrett no hace sino pensar como hombre de su tiempo respondiendo a la corriente de fe en el futuro, tan característica del pensamiento de fin de siglo, y que comparten desde la burguesía revolucionaria hasta el socialismo utópico. La fe en el futuro presupone, en primer lugar, un cambio radical con respecto a las viejas ideas clásicas sobre "las tres edades", que situaban en el pasado remoto una supuesta e ideal "edad de oro" desde la cual la humanidad habría ido decayendo hasta la "edad de hierro"

¹⁵⁷ R. B., "Un monstruo", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 259.

¹⁶⁰ R. B., "Lo viejo y lo nuevo", O.C., p. 61.

¹⁶¹ R. B., "El retorno a la tierra", O.C., p. 687.

del tiempo presente. Los primeros teóricos del socialismo utópico se encargan ya de dar la vuelta a esos conceptos como *conditio sine qua non* para cualquier teoría revolucionaria. Es el caso, por ejemplo, de Saint Simón, cuando dice que "la imaginación de los poetas ha colocado la edad de oro de la humanidad junto a su cuna, a pesar de que lo que debían colocar allí es la edad de hierro. La edad de oro no está detrás de nosotros, sino a nuestro frente. Es la perfección del orden social. Nuestra labor debe consistir en abrirle camino"¹⁴².

Barrett, y en esto coincide también con Saint-Simon (si bien no hemos constatado influencias directas), no comparte la idea de otros utopistas y teóricos revolucionarios según la cual hubo en el pasado de la humanidad una época de armonía, igualdad, justicia, paz, etc., etc. El prestigio del pasado es no sólo sustituido por la fe en el futuro, sino incluso rechazado por Barrett como una especie de superstición social.

"...es preciso que los muertos estén bien muertos para gobernar a los vivos, y cuando las cosas, además de muertas, se vuelven incomprensibles, es cuando son sagradas."¹⁴³

Hay incluso una aparente teleología en el sentido del mejoramiento permanente, incrustada en el propio ser del tiempo, según algunas expresiones de Barrett.

"La misión de los siglos es rejuvenecer el mundo."¹⁴⁴

No obstante, esa sugerida finalidad del tiempo es tan difusa y está tan implícita en el concepto mismo del decurso temporal ("rejuvenecer") que, en buen rigor, no permite una conclusión categórica al respecto, aunque evidentemente se conecta con los conceptos finalistas que Barrett desarrollará más ampliamente con referencia a la Evolución de los seres vivos.

La fe en el futuro no implica ni justifica una actitud pasiva por parte del hombre. La superación de los males del mundo no queda a cargo y bajo la responsabilidad del simple avance temporal. Muy al contrario, el futuro, como fuente infinita de posibilidades, depende de la acción del hombre para su definición. Y tanto más cuando Barrett desconfía de

¹⁴² Cit. por John Bury, op. cit., p. 254.

¹⁴³ R. B., "Albania", Q.C., RP-ICI, vol. I, p. 201.

¹⁴⁴ R. B., "Decadencia", Q.C., p. 296.

la supuesta acción providencial de seres superiores, y afirma categóricamente que "no queremos depender de la misericordia de un Dios, sino ser nosotros mismos los sembradores del porvenir"¹⁴⁵.

Sembrar el porvenir es un objetivo que presupone una sólida base de pensamiento altruista, ya que el esfuerzo individual no se encamina hacia el beneficio o la felicidad personal, sino hacia el futuro de la humanidad. Dice Barrett:

"No combatamos por codicia, ni por venganza, sino por la fe irresistible en una humanidad más útil y más bella. No desalenteis; empleemos noblemente nuestras vidas pasajeras. Si es cierto que no veremos los más hermosos frutos de nuestra obra, ya florecen bajo nuestros ojos flores de promesa."¹⁴⁶

Futuro y Bien

El futuro, por tanto, se identifica con el bien, de la misma forma que éste se identificaba con el cambio. Esta triple identidad es totalmente coherente en el pensamiento de Barrett, ya que el pasado tiene el carácter de lo inmóvil e inalterable, y en el futuro, por el contrario, radican todas las posibilidades de transformación.

Que para Barrett bien y futuro funcionan como sinónimos, se hace bien patente cuando dice:

"Y poseídos de la embriaguez del bien, del vértigo del futuro, seguimos la marcha. Apartemos los ojos de la noche que se inclina; fijémoslos en la aurora."¹⁴⁷

La imagen de la noche y de la aurora son (especialmente la segunda) los símbolos predilectos del momento. La noche, como el pasado tenebroso que se rechaza, lugar de todos los oscurantismos y todas las opresiones, la historia pasada de la humanidad. La aurora, como la sociedad que nace hacia el futuro, iluminada por todas las luces de la razón y con todas las libertades de la conciencia, tiempo en el que la humanidad cifra todas sus esperanzas de redención y de perfección.

¹⁴⁵ R. B., "Vaguedades", Páginas dispersas, op. cit., p. 72.

¹⁴⁶ R. B., "La huelga", D.P., p. 87.

¹⁴⁷ R. B., "Acto de esperanza", O.C., p. 62.

El mal, por su parte reside en el pasado. Y Barrett relaciona con el inmovilismo del pasado las leyes, las costumbres y los hábitos sociales, argumentando que ofrecen la mayor resistencia al cambio y presentan una tendencia innata a perpetuarse sin variación. La ciencia, por el contrario, está siempre abierta a las innovaciones y se halla, por tanto, más próxima al futuro y al bien.

"Lo viejo es el resto de lo bárbaro. Es un vestigio del mal, porque el mal es lo que dejamos a nuestras espaldas. Ciertamente que las leyes que nos encadenan son romanas aún, lo que me parece escandaloso después de dos mil años; felizmente nuestra física y nuestra biología no son las de Roma, son las nuestras."¹⁴⁶

Barrett establece una fractura radical entre los siglos pasados, que considera despreciables y a los que califica de "oscuro valle", y el siglo XIX al que denomina "llanura luminosa"¹⁴⁷. Para establecer una diferencia tan taxativa atiende Barrett a dos hechos trascendentales: el desarrollo de la ciencia, por una parte, y la toma de conciencia social con los movimientos de emancipación del proletariado y sus expresiones ideológicas, por la otra.

Al colocar el mal en el pasado y el bien en el tiempo futuro, Barrett está nuevamente respondiendo a las convicciones propias de su tiempo, presentes no sólo en el pensamiento utópico, sino también en el positivismo que desde Comte concibe el mejoramiento progresivo de la humanidad a través de los sucesivos "estadios" históricos. La formulación de Spencer encuentra las razones necesarias de tal hecho en la ley de la evolución, y concretamente en la adaptación creciente de los seres al medio ambiente. Para Spencer el mal no es una necesidad permanente, sino el resultado de la falta de adaptación del organismo a sus condiciones ambientales. Es por ello que "el mal tiende perpetuamente a desaparecer"¹⁷⁰.

La indignación ante el mal que se enquistaba en la sociedad por la pervivencia de lo viejo es, para Barrett, fuente de la rebeldía. Y la rebeldía es el motor que impulsa hacia el bien futuro.

¹⁴⁶ R. B., "Lo viejo y lo nuevo", O.C., p. 60.

¹⁴⁷ R. B., "Glosa (I)", en Alón, Asunción, 24 de Febrero de 1906, (inédito).

¹⁷⁰ Cfr. John Bury, op. cit., p. 302.

"Y he aquí lo meritorio: multiplicar la rabia sublime que empuja hacia adelante esta abrumadora máquina del universo."¹⁷¹

Enfoque crítico de la idea de Progreso

Si Rafael Barrett nos aparece como un hombre de su tiempo por su fe en el futuro, en cambio, se nos muestra como un pensador que se anticipa a su tiempo por su postura crítica con respecto a la idea de Progreso.

Es preciso señalar previamente las ligeras diferencias que existen entre ambos conceptos. Es verdad que "fe en el futuro" y "fe en el progreso" suelen ser dos aspectos generalmente unidos y confluyentes (ya que el progreso se relaciona necesariamente con el futuro), en especial hacia los años finales del siglo XIX en los que, como afirma John Bury, "la idea de Progreso se convirtió en un artículo de fe para la humanidad"¹⁷². Pero también es comprobable que la fe en el Futuro es un concepto más amplio y abarcante que la fe en el Progreso. Es decir, resulta difícil imaginar la fe en el Progreso sin fe en el tiempo futuro, pero no a la inversa.

De hecho, en Barrett, la fe en el Futuro, como una confianza abstracta, idealista e indefinida, es absoluta. Sin embargo, no hemos encontrado en sus escritos las mismas expresiones entusiastas con respecto al Progreso, y sí, en cambio, varias consideraciones críticas acerca de esa idea.

Para empezar, niega Barrett la existencia un progreso real. Rechaza que el simple adelanto material pueda calificarse de verdadero progreso, y defiende la idea de un progreso moral, integral, humano.

"Sentimos que nuestro florecimiento metálico y nuestras victorias ciclópeas son un fenómeno externo: que nuestro progreso no es humano. (...) Si el hombre tuviera una intuición más clara de su destino, si su alma hubiera abordado al alma de la Naturaleza y su dolor al dolor hermano; si el enigma de la muerte y la furia de la vida hubiera levantado en las brumas de su espíritu imágenes más serenas y más altas; si la incertidumbre hubiera purificado su conducta; si hubiera incorporado su vientre sobre el barro y su

¹⁷¹ R. B., "Fecundidad", O.C., p. 56.

¹⁷² John Bury, op. cit., p. 309.

razón sobre su vientre; si fuera siquiera más feliz, hubiera progresado."¹⁷³

Niega Barrett que el avance material o técnico pueda ser considerado como verdadero y auténtico progreso humano. Y encuentra que la divinización del progreso técnico está íntimamente relacionada con todo el esquema ideológico del positivismo en tanto expresión de un pensamiento que responde al sistema social y político de la burguesía.

"Para las seseras democráticas hay una fe, que es la codicia legal, y un Dios, que es el progreso, un Dios muy práctico, muy yanqui, que adjudica la felicidad al resoplido de las fábricas."¹⁷⁴

De hecho, como ya vimos, sus expresiones de fe y esperanza van siempre referidas al concepto abstracto de futuro, y no específicamente al Progreso:

"Cada uno debe luchar por acercarse a la corriente central que arrastra el universo al provenir en un vértigo luminoso."¹⁷⁵

La idea de Barrett es la del mejoramiento universal en una especie de proceso cósmico hacia el bien, muy superior al progreso técnico e incluso probablemente también al progreso evolutivo. La idea del progreso evolutivo había alcanzado su mayor difusión en la teoría de Spencer, quien convirtió la ley del Progreso en "la idea clave de una visión sinóptica del mundo y de la vida y la conducta humanas, visión optimista que parecía querer justificar la fe del siglo XX en el progreso humano y que convirtió a Spencer en uno de los mayores profetas de su época"¹⁷⁶.

Barrett coincide en varios aspectos con el enfoque spenceriano de la teoría evolutiva, sobre todo en sus conceptos más generales y básicos. Sin embargo, no parece que Barrett considere esa evolución social, similar a la evolución biológica, como auténtico Progreso. Barrett parece tener un concepto más ético y humano del bien futuro, y así afirma que "todo progreso es rebeldía"¹⁷⁷.

¹⁷³ R. B., "El progreso", D.P., p. 196.

¹⁷⁴ R. B., "Cartas inocentes", D.C., p. 411.

¹⁷⁵ R. B., "Cartas de un viajero (I)", en El Diario, Asunción, 17 de Octubre de 1910, (inédito).

¹⁷⁶ Frederick Copleston, Historia de la Filosofía, Ariel, Barcelona, 1979, vol. VIII, p. 124.

¹⁷⁷ R. B., "Absurdos coronados", El pensamiento vivo de Barrett, op. cit., p. 105.

Y no es que Barrett rechace la técnica o la utilidad de sus avances. Por el contrario, valora muy positivamente esas conquistas de la humanidad. Un ejemplo es su opinión sobre la gran novedad técnica de aquellos momentos, el aeroplano, al que califica como "un medio de unirnos, una prenda del futuro, un paso hacia adelante y, sobre todo, un símbolo de nuestra solidaridad"¹⁷⁸. Lo que sucede es más bien que Barrett no comparte esa fe ciega y muchas veces irreflexiva en que los adelantos de la técnica vayan a ser el medio por el que la humanidad logre un mejor destino. Lo que niega Barrett es que el avance técnico sea por sí mismo y necesariamente auténtico Progreso. Puede que en algunos casos sea, por el contrario, síntoma de barbarie. Un ejemplo es el progreso armamentista, del que Barrett dice: "del hacha al cañón: he aquí lo que muchos llaman el progreso"¹⁷⁹.

En general, el llamado progreso suele muy frecuentemente tener consecuencias sociales deshumanizantes:

"Aventuras enjauladas por la higiene, torres de Babel aseguradas de incendio, nerones de levita usurera, milagros con tarifa, reos a quienes se toma el pulso, lujuria desinfectada, loterías benéficas, progreso, en fin."¹⁸⁰

No niega Barrett la idea en sí del Progreso, sino que se limita a poner en entredicho su carácter indiscutible. En este sentido, tiene muy claro que no se trata de un principio demostrable, sino de un "prejuicio", es decir, de una convicción previa e independiente de cualquier demostración:

"Tenemos por el contrario la sensación, o la ilusión de que avanzamos en línea recta, de que nada se repite. Es lo que llamamos progreso."¹⁸¹

Esta observación es indudablemente certera. Y en ella coinciden las conclusiones del análisis de John Bury en su libro sobre la idea del progreso, a la que califica de "dogma", "a pesar de la ilimitada confianza de Comte y de Spencer en su transformación en hipótesis científica"¹⁸².

¹⁷⁸ R. B., "Bleriot", D.C., RP-ICI, vol. I, p. 301.

¹⁷⁹ R. B., "Las máquinas de matar", D.C., p. 65.

¹⁸⁰ R. B., "Lotería", D.C., p. 21.

¹⁸¹ R. B., "Efemérides", en El Nacional, Asunción, 8 de Agosto de 1910, (inédito).

¹⁸² John Bury, op. cit., p. 309.

En síntesis, la actitud de Barrett al poner en entredicho y tomar con muchas reservas la fe en el Progreso (especialmente en el progreso técnico), tan ciegamente aceptada en el final del siglo, nos parece hoy día una posición notablemente avanzada para su tiempo. Uno de los puntos en que el pensamiento contemporáneo se ha distanciado de sus orígenes de principio de siglo ha sido precisamente en la consideración crítica de la idea de Progreso, a raíz del derrumbe de la confianza ciega en el avance técnico como consecuencia de la constatación del poder autodestructivo de la técnica tanto para el hombre como para la propia naturaleza. Ello ha dado lugar al surgimiento de la conciencia "ecológica" y de sus diversas manifestaciones ideológicas.

Barrett, como veremos más adelante, alcanza también a incursionar en esos aspectos al final de su vida, e incluso llega a mitigar en alguna medida su ilimitada fe en el Futuro.

Evolución y finalidad

La fe en el futuro, tan característica del pensamiento de fin de siglo, está estrechamente relacionada con las consecuencias ideológicas de la teoría de la evolución. Es bien cierto que con la idea de progreso se produce una auténtica "revolución copernicana" en la concepción de la historia biológica y de la historia humana. De concebir la edad perfecta (el edén o paraíso) en una época pasada y remota de la que el hombre ha ido descendiendo (recordemos la teoría de las tres edades), de la veneración por los antepasados a los que se consideraba hombres superiores en todos los aspectos, de dar por supuesto, en síntesis, que el mundo y la sociedad retroceden en valores y en calidad, la sociedad moderna pasa en poco tiempo a concebir la idea contraria: que el mundo se perfecciona y avanza, y que lo hace necesariamente, por el solo peso de los mecanismos de la evolución, la adaptación al medio y la selección natural.

Todo ello implica, desde luego, haber previamente aceptado que los principios de la evolución biológica son igualmente aplicables y rigen para la evolución social. Esa ampliación de la esfera de validez de las leyes (en un principio sólo biológicas) evolucionistas, es el logro de la filosofía de Spencer, quien extendió los principios de

la evolución a la sociología y a la ética, y fue su más destacado intérprete en sentido optimista.¹⁸³

Barrett se identifica plenamente con esa línea de pensamiento. En primer lugar, conoce que la teoría de la evolución implica, por el principio de la filogénesis, el hecho de que el individuo acumule en sus código genético toda la historia de las especies anteriores. Dice al respecto que "todos llevamos en nosotros una historia tan antigua y venerable como la de la creación misma"¹⁸⁴.

Y sabe también que la acumulación implica mejoramiento. El avance se da mediante el perfeccionamiento de las especies que van acrecentando sus capacidades, y con ellas la adaptación al medio ambiente, o la superación de éste.

"Si algún consuelo inducimos de la evolución, tal como nos la imaginamos, es el de la eficacia creciente con que nos sustraemos a las contingencias del mundo."¹⁸⁵

Incluso algo que para la vieja filosofía era esencial al hombre: la razón humana, es también una potencialidad adquirida en el proceso mismo de la evolución y no escapa a la continuidad con las demás especies. Reflexionando sobre el origen del pensamiento, dice Barrett que "es difícil descartar la hipótesis evolucionistas. Dentro de ella, claro es que se adquiere, y que es imposible establecer una distinción esencial entre la inteligencia y el instinto"¹⁸⁶.

La existencia de una finalidad, de un proyecto (que habíamos visto apuntado en el tema del tiempo) es afirmado sin paliativos por Barrett con referencia a los mecanismos de la evolución:

"Mirad en torno vuestro, y no veréis sino el designio formidable de la renovación universal.

Es para asegurar el porvenir de los gérmenes que la raíz se hunde bajo las piedras y la hoja respira. Si los árboles ensanchan su ramaje es para multiplicar con el número de frutos las posibilidades de la reproducción. Si las flores agotan en sus cálices la purísima paleta del arco iris, es para seducir a los

¹⁸³ Idem., p. 301.

¹⁸⁴ R. B., "El río invisible", Q.C., 59.

¹⁸⁵ R. B., "Patriotismo", D.P., p. 168.

¹⁸⁶ R. B., "Hormigas", Q.C., p. 440.

insectos y confiarles el mágico polen que engendrará las flores mañana."¹⁸⁷

Este carácter teleológico del proceso evolutivo es un aspecto en el que de nuevo se deja sentir la presencia latente de los postulados de Spencer. Según Bury, "el pensamiento de Spencer asume una causa final. El propósito de la creación, argumenta, es la producción de la mayor cantidad de felicidad"¹⁸⁸.

Spencer habla incluso de la existencia de un verdadero plan ordenador conformado de acuerdo a normas fijas y estables:

"En el mundo moral, como en el material, la evidencia adquirida está produciendo gradualmente la convicción de que los acontecimientos no son fortuitos en el fondo, sino que están ordenados así según una cierta e inevitable manera, por medio de fuerzas invariables."¹⁸⁹

Para Barrett, esa teleología cósmica afecta a todos los ámbitos, incluido el mundo inferior de lo inanimado, en el cual "hasta las rocas inertes reproducen sus cristales, y se arrastran penosamente hacia la finalidad universal"¹⁹⁰.

En el estrato superior que corresponde a la especie humana, la evolución tiene, para Barrett, el claro designio evidenciado en la tendencia hacia una espiritualización creciente.

"Porque cada vez comprendemos mejor que en medio de las enormes energías naturales que manejamos, nuestro cuerpo físico se desvanece. Nos reducimos poco a poco a un punto que siente y dirige. Nos espiritualizamos sin cesar."¹⁹¹

El progreso contenido en el mecanismo de la evolución es complementado por el avance que la acción humana consigue mediante los adelantos científicos. La lenta mejora de la adaptación al medio, que la evolución de las especies proporciona, se une a la rápida mejora facilitada por los

¹⁸⁷ R. B., "El problema sexual", D.P., p. 88.

¹⁸⁸ John Bury, op. cit., p. 303.

¹⁸⁹ Cit. por John Bury, op. cit., p. 304.

¹⁹⁰ R. B., "El amor", en La Tarde, Asunción, 1 de Abril de 1905, (inédito).

¹⁹¹ R. B., "La conquista del cielo", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 79.

avances de la ciencia. En ambos casos, Barrett afirma las ideas de finalidad.

"No renunciemos a la idea de finalidad. Antes era celeste; ahora es terrestre, y pensamos cumplirla mediante la ciencia."¹⁷²

La consideración de la ciencia como uno de los pilares en que se sustenta la ley de la evolución a nivel social, y la estrecha relación del mejoramiento humano con el avance científico tienen, de nuevo, claros precedentes en el positivismo comtiano y spenceriano.

"Sin la ciencia seguiríamos siendo fetichistas o inmolaríamos numerosas víctimas para que nos fuesen propicias las divinidades infernales."¹⁷³

Utopía y optimismo

La fe en el porvenir, la confianza en la evolución ascendente y la identificación del bien con el futuro, perfilan con mucha precisión las condiciones ideales para un pensamiento utópico.

Barrett no es en esto una excepción, ni de su obra están ausentes las características premoniciones de un futuro "paraíso" terreno, situado no en los orígenes de la humanidad, sino en un porvenir no demasiado lejano.

"Y nosotros, los inclinados sobre el surco, los que tenemos las manos llenas de tierra, somos los primeros que tocaremos el oro nuevo, el oro inagotable y justo. ¡Ah! Lo haremos brillar al sol. Pero no para que lo arrebatén garras indignas. Eso no; eso habrá terminado. Todos tendremos nuestra parte de paz y de alegría; todos seremos en el paraíso."¹⁷⁴

Sin embargo, si bien el pensamiento de Barrett presenta claros rasgos utópicos, cuando utiliza explícitamente el término lo hace en el usual sentido peyorativo del mismo, es decir, como una conjetura fantástica, alejada de lo razonable y en realidad inalcanzable.

¹⁷² R. B., "Reflexiones sobre el patriotismo", Páginas dispersas, op. cit., p. 148.

¹⁷³ Herbert Spencer, Ensayos sobre Pedagogía, op. cit., p. 86.

¹⁷⁴ R. B., "La tierra", D.P., p. 79.

"El mundo marcha hacia la libertad, la piedad, la justicia. Las viejas 'utopías': abolición de la esclavitud, de la servidumbre, de los privilegios eclesiásticos, dinásticos, aristocráticos, han ido tomando carne, después de haber tomado conciencia en los grandes precursores. No hay mayor utopía que la utopía conservadora."¹⁷⁵

Está claro que, para Barrett, lo realmente irrealizable ("utópico") es el mantenimiento sin cambio y la inmovilidad en las formas sociales, y que, sin embargo, aquellas transformaciones que parecían irrealizables ("utópicas") en el pasado, se han ido logrando con el paso del tiempo. En ambos casos, aunque diametralmente distintos (y de ahí el entrecomillado del primer término), el uso de la palabra "utopía" es sinónimo de "imposible", "irrealizable", "absurdo".

Este empleo del término "utopía" y, sobre todo, el sentido abierto e indefinido de ese "paraíso futuro" tal como aparece en la obra de Barrett, nos inclina a calificarla más como un optimismo histórico que como un pensamiento utópico propiamente dicho.

El modelo podría encontrarse, una vez más, en Spencer que expresa en su sistema un optimismo de alcance absoluto, sin que en ningún sentido se pueda conceptuar al mismo como un pensamiento utópico. Según la opinión de John Bury, "el optimismo de la teoría de Spencer era insuperable."¹⁷⁶

Si bien son evidentes ciertos rasgos utópicos en el pensamiento de Barrett (lo que se ve aún más detenidamente en epígrafes posteriores), no es menos cierto que apenas prejuzga ni describe en ningún momento cómo será el tipo de sociedad que traerá el futuro, ni cuál habrá de ser su estructura o su configuración formal, descripción proyectiva que suele ser obligada en el pensamiento utópico en sentido estricto. Eso, para Barrett, carece de interés:

"¿Qué importan las formas futuras? La realidad las revelará. Estemos ciertos de que serán bellas y nobles, como las del árbol libre."¹⁷⁷

¹⁷⁵ R. B., "Cartas de un viajero (I)", en El Diario, Asunción, 17 de Octubre de 1910, (inédito).

¹⁷⁶ John Bury, op. cit., p. 304.

¹⁷⁷ R. B., "Mi anarquismo", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 134.

En Barrett se percibe más bien una confianza abstracta en que la transformación de los males presentes se hará simultáneamente a la realización de todos los bienes futuros. Ese proceso de transformación inevitable está, desde luego, estrechamente relacionado con los movimientos sociales del momento y con sus consecuencias en las cruciales luchas ideológicas del fin de siglo.

Pareciera, en algunos momentos, que el verdadero autor de los cambios no sea únicamente la acción humana plasmada en esos movimientos sociales, sino una especie de designio cósmico enclavado en la esencia misma del proceso temporal. En todo caso, junto al factor de la acción humana y social, Barrett contempla también un cierto "fatum" que implica a su vez algo así como un acto de conciencia universal.

"Debereis la victoria a la fatalidad de las cosas, no al azar de las armas. Ante vosotros se disolverán las viejas leyes y se desvanecerán como fantasmas los despotismos, cuando en la conciencia universal esté que ellos son la memoria y la verdad vosotros."¹⁹⁸

Esta confianza en el poder de la conciencia universal no deja de ser algo chocante en medio de una base filosófica vitalista y antirracionalista como la que hemos constatado en Barrett.

Para más, su concepto del bien futuro está relacionado con el concepto de La Idea, tan característico del pensamiento de fin de siglo, y herencia directa del racionalismo.

"Quiero la idea que avanza hacia lo desconocido sin mirar atrás, la idea clavada en las entrañas del misterio, en el fondo del agujero donde sólo cabe una mano; la idea embriagada de soledades y de fe, la idea cuyos golpes no son oídos de nadie. (...) No está en poder de nosotros recompensarla, sino seguirla. Es el vértice sagrado de la humanidad en marcha."¹⁹⁹

Es preciso admitir esta especie de pequeñas contradicciones que en realidad no son tales en su formulación, sino apenas en nuestra tendencia (dudosamente legítima) a delimitar y cuadrricular el pensamiento del autor. Además, es necesario no perder de vista que precisamente la efervescencia y vitalidad intelectual característica de aquella "crisis de

¹⁹⁸ R. B., "La huelga", D.P., p. 86.

¹⁹⁹ R. B., "Reflexiones", O.C., p. 72.

fin de siglo" provoca permanentes fenómenos de sincretismo en los que líneas de pensamiento aparentemente opuestas en sus principios coinciden, sin embargo, y se identifican en un muy alto porcentaje de sus contenidos concretos. Este hecho es particularmente cierto en Barrett, como tendremos ocasión de analizar más adelante.

La actitud radicalmente optimista y en algunos aspectos utopista, fundamentada en las leyes de la evolución y en la idea más depurada del Progreso, que hemos visto en Barrett, se constata igualmente en amplios sectores de los grupos intelectuales del fin de siglo español. Por ejemplo en Pompeyo Gener, quien en un escrito publicado en 1897 reitera, de paso, la estrecha relación del evolucionismo ampliado (spenceriano) con las filosofías del cambio, al afirmar que "la humanidad marcha a un estado superior divino; los pensadores han visto que nada era estable, nada fijo, nada parado, nada igual sobre la Tierra. La evolución ha resultado la más general de las leyes"²⁰⁰.

Igual actitud se percibe en el krausismo, que tanto permeabilizó a la sociedad española por medio de la educación moral del hombre y de la sociedad, y cuya doctrina supuso, según Abellán, "un 'giro copernicano' respecto a la antropología católica tradicional"²⁰¹. Un similar "optimismo antropológico" llevaba a los krausistas a considerar la perfectibilidad del hombre y de la sociedad como uno de sus credos básicos.

La condición humana

La idea de la condición humana que Barrett manifiesta en sus escritos es profundamente negativa. El hombre, para empezar, es un ser dominado por pasiones bajas, como la crueldad:

"Para saber lo que son los hombres, hay que juntarlos. Admirable lección la de diez mil espectadores que permiten, cobardemente sentados detrás de la barrera, el pasivo ofrecimiento de la sangre. Entre ellos se divisan cabezas inteligentes, perfiles elegantes; no es la chusma vil; están diputados, escritores y señoritas sensibles. (...)

²⁰⁰ Pompeyo Gener, "Los filósofos de la vida ascendente". Recogido por Diego Núñez, El darwinismo en España, op. cit., p. 323.

²⁰¹ José Luis Abellán, H.C., vol. IV, p. 485.

¡Pero qué ruín es la crueldad moderna! Los diez mil verdugos no tienen el valor de su deseo, son verdugos compasivos; si su víctima sucumbe, huirán espantados, incapaces de soportar el peso de su felicidad."²⁰²

O la vanidad:

"Siempre inventamos grandes cualidades en los que nos adulan. (...) Las ideas sociales y políticas cambian, pero la vanidad no."²⁰³

"La adulación nos hace llorar de gusto, aunque nos venga de un perro. El perro nos admira, luego es inteligente."²⁰⁴

En cuanto al comportamiento de relación mutua entre los seres humanos y a los valores sociales, la opinión de Barrett encaja explícitamente en el concepto del "homo homini lupus".

"Trabajamos porque el prójimo es muy capaz de ayudarnos a morir de hambre y hay que comprarle la conservación de nuestras entrañas. Cada cual está rodeado de una banda de lobos; es preciso arrojarle los jirones de nuestra carne para respirar un momento y alcanzar la orilla."²⁰⁵

Entre estas características de la condición humana y aquellas otras que caerían bajo la denominación actual del "complejo de culpa", la humanidad, según Barrett, reúne todas las condiciones precisas para ser profundamente desdichada.

"La reciente psicología comparada revela que los animales -sobre todo los animales superiores- tienen lo necesario para ser tan infelices como nosotros: deseos, inteligencia, manías morales, remordimientos y la ilusión de la responsabilidad. El perro es hasta religioso; su dios es el hombre."²⁰⁶

La cuestión acuciante que surge entonces como problema es: ¿cómo se compatibilizan en el pensamiento de Barrett estos conceptos tan pesimistas acerca de la condición humana con el optimismo casi-utópico que antes hemos analizado?

²⁰² R. B., "Don Tancredo", O.C., p. 89.

²⁰³ R. B., "Reflexiones", O.C., p. 75.

²⁰⁴ R. B., "Cartas inocentes", O.C., p. 410.

²⁰⁵ R. B., "El oro", Ideas y críticas, op. cit., p. 645.

²⁰⁶ R. B., "La plegaria del burro", O.C., p. 100.

Podríamos encontrar una solución fácil interpretando la maldad de la condición humana, en un sentido rousseauniano, como algo circunstancial y adquirido, producto de las condiciones sociales e históricas. Pero la verdad es que, con una seria exigencia de rigor, los textos de Barrett no justificarían tan cómoda interpretación. Por el contrario, la incómoda realidad es que todo indica que Barrett considera la maldad de la condición humana como algo esencial a la propia naturaleza del hombre, y no como un aditamento maleado históricamente por la podredumbre de la sociedad. En diversos textos se constata que es ésa su postura.

El odio racial, por ejemplo, no es sino una simple manifestación del odio universal:

"Los blancos odian a los negros como se odian entre sí; pero la diferencia de color facilita la caza. (...) Debajo del barniz negro o blanco corre la sangre, y la sangre es siempre igual, es siempre roja. Son las sangres las que se aborrecen."²⁰⁷

Ese odio, característico de la condición humana, es intemporal. Las malas pasiones no son, para Barrett, producto de condiciones sociales momentáneas, sino "movimientos espontáneos del alma":

"¿Se aman los hombres más que antes? ¿Se aman siquiera algo? Preguntas sin contestación posible. Hoy lo mismo que ayer goza el odio una autenticidad negada al amor. Todos sabemos que no son las malas pasiones las que se falsifican. La desconfianza, la crueldad y la concupiscencia siguen siendo los movimientos espontáneos del alma."²⁰⁸

Al igual que el odio, la desconfianza, la concupiscencia, también "la ira y el encarnizamiento son más humanos que el amor"²⁰⁹. Y con respecto a la crueldad, propone que "seamos humanos. Confesemos nuestro amor a la sangre"²¹⁰.

La vida en sí misma, en su definición más esencial, es radicalmente violenta, egoísta y destructiva:

"La inteligencia añade a la caza la astucia, y nada

²⁰⁷ R. B., "Johnson", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 228.

²⁰⁸ R. B., "La conquista de Inglaterra", O.C., p. 34.

²⁰⁹ R. B., "Represalias evangélicas", O.C., p. 32.

²¹⁰ R. B., "Deibler", O.C., p. 83

más. ¿La vida? Fauces abiertas y algunos accesorios."²¹¹

Tal vez el retrato más definitivo y contundente de la condición humana, es el que Barrett dibuja tomando a los individuos apenas socializados, los niños, como modelo de los futuros hombres:

"Los niños son crueles, glotones y envidiosos; son perfectos hombrecitos, y el tiempo, incapaz de transformar la índole de sus pasiones, les enseña solamente el disimulo."²¹²

Pesimismo optimista

Volvemos ahora a la cuestión inicial: ¿Cómo puede compatibilizarse esta idea tan negativa de la condición humana con el optimismo del futuro? Si los hombres son crueles, egoístas, envidiosos e hipócritas, no parece tarea fácil explicar de dónde pueden salir las condiciones mínimas necesarias y, sobre todo, las energías imprescindibles para esas transformaciones que llevarán a la humanidad hacia un futuro idílico.

Los textos de Barrett (a los que hemos de ceñirnos con el máximo rigor posible) parecen sugerir una curiosa suerte de relación dialéctica entre el mal y el bien, de manera que el bien existiría por detrás o por debajo del mal. En cualquier caso lo visible y constatable no es el bien, sino el mal. Pero no se trata de un mal aparente y un bien real, sino de un mal real y un bien latente o subyacente.

"A pesar del dolor y de la injusticia, la vida es buena. Debajo del mal está el bien; y si no existe el bien, lo haremos existir."²¹³

Por supuesto que esa confianza en un bien hipotético es una petición de principio, o un verdadero acto de fe, consistente en creer aquello que no se ve y que por el momento ni siquiera existe.

Pero siguiendo el análisis del pensamiento de Barrett en esa curiosa especie de relación dialéctica entre el mal y el bien, encontramos que para que ese bien subyacente pueda aflorar sobre el mal existente, se da un interesante

²¹¹ R. B., "Cartas inocentes", O.C., p. 409.

²¹² R. B., "El niño y el rey", O.C., p. 250.

²¹³ R. B., "El problema sexual", O.C., RP-ICI, vol. III, p. 310.

proceso mediante el cual el mal se transforma en el bien y genera el bien.

"El ideal es la mentira, pero la mentira que cesará de serlo, la mentira-verdad, la mentira germen. Y por una curiosa ley, preceden a la encarnación del ideal preparativos materiales cuyo verdadero destino nadie sospecharía. Así el pájaro primerizo ignora por qué un anhelo irresistible le empuja a buscar y reunir las briznas de su nido. Creerá que lo que le impele es codicia de urraca y no ternura de tórtola. Así gentes pasadas ignoraron que al hacer la guerra fundaban la paz, que al destruir cimentaban y que con sangre fecundaban el mundo. Así ahora, ante el hecho universal de disolución de las fronteras por obra de las grandes compañías de comunicación y transportes, podríamos concluir que no se trata sino de ganar dinero, cuando en el fondo se trata del advenimiento enorme de la solidaridad humana."²¹⁴

La solución no deja de ser interesantemente anti-maniquea. Entre el mal y el bien hay una especie de transformación o trasvase en virtud del proceso temporal. Puesto que la realidad (incluida la condición humana) está en el mal, el bien se alcanzará a partir de ese mismo mal por su transmutación al bien. Esta transmutación, como se ve, es inconsciente, y los ejemplos que utiliza Barrett resultan perfectamente ilustrativos a este respecto. Al hacerse el mal, por una especie de designio cósmico, se está colaborando con el bien futuro sin imaginarlo siquiera.

En síntesis, el futuro paraíso que Barrett pronostica en su invulnerable optimismo histórico, puede convivir con unos conceptos de la condición humana radicalmente pesimistas gracias a la idea de un designio universal que conjuga los males presentes hacia la consecución inconsciente del bien futuro. Así puede afirmar que, cuando ese futuro utópico sea realidad "quedará el edificio levantado por el mal para que el bien lo habite"²¹⁵.

Esta especie de "pesimismo optimista" encajaría perfectamente en la especie que Rodó cataloga cuando dice que "hay pesimismos que tienen la significación de un

²¹⁴ R. B., "La conquista de Inglaterra", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 42.

²¹⁵ Idem., p. 43.

'optimismo paradójico' "²¹⁶. Recordemos que Rodó conoció a Barrett en Montevideo y fue gran admirador de su obra.

Nuestra interpretación parece confirmarse definitivamente al comprobar que el esquema es aplicable en los textos de Barrett incluso a un concepto tan esencial para su pensamiento como el de la solidaridad humana.

"No se acercan los hombres unos a otros por cariño, sino porque los comprime el peligro exterior. El miedo y la división del trabajo crean las sociedades. La amistad es la expresión de una enemistad común, y casi se quieren los que odian a un tercero." "²¹⁷

Nuevamente en el sistema spenceriano podemos encontrar algunos indicios que podrían constituir precedentes o paralelos a estas ideas de Barrett, si bien no existe mayor parecido en el desarrollo posterior. Dice Spencer:

"Incluso en el mal, el estudioso aprende a reconocer tan sólo una forma del bien en lucha." "²¹⁸

Pero tal vez la mejor síntesis de las paradójicas ideas de Barrett en este tema, la encontramos en sus propias palabras. Refiriéndose a Zola (uno de sus ídolos literarios y modelos intelectuales), dice Barrett una frase que, proyectivamente, es perfectamente aplicable a sí mismo:

"No vio en el tierra más que el mal, y lo pintó con la crueldad cirujana de un enamorado del bien." "²¹⁹

LA CIENCIA

El conocimiento científico

Siguiendo la línea del pensamiento de Poincaré y James, Barrett entiende que las formulaciones del conocimiento científico (hipótesis, leyes, etc.) no corresponden a una realidad preexistente, es decir, que las leyes no están en la naturaleza y el hombre las descubre, sino que son convenciones elaboradas y creadas por el hombre para responder a las necesidades de interpretación, medida o

²¹⁶ José Enrique Rodó, Ariel, Kapelusz, Buenos Aires, 1980, p. 18.

²¹⁷ R. B., "Vaguedades", Páginas dispersas, op. cit., p. 71.

²¹⁸ Cit. por John Bury, p. 304.

²¹⁹ R. B., "Zola", O.C., p. 223.

análisis de esa realidad. Afirma Barrett que "la ley no es una realidad, es una relación, es un SI"²²⁰.

Las leyes son, además, convenciones establecidas en base a su utilidad práctica. Y "tantas más convenciones preliminares necesita una ciencia cuantos más son los elementos que roba al mundo sensible"²²¹.

Un ejemplo que cita Barrett es el concepto científico de la probabilidad:

"La generalización del concepto de probabilidad, generalización que lo hace aplicable a cuestiones geométricas y físicas, consiste esencialmente en atribuir a la probabilidad que se busca una forma arbitraria, sin otro requisito que satisfacer el principio de razón suficiente y la condición de continuidad."²²²

En correspondencia con su apego al pragmatismo, Barrett afirma la invalidez de la clásica acepción de la verdad como algo inmutable, y asevera que "el concepto de verdad mismo se ha desvanecido; la ciencia es un desfile sin fin de hipótesis, moldes cada vez más amplios, destinados a cuajar mayor número de hechos"²²³.

Inscribe Barrett estos juicios en el marco general del rechazo al positivismo de tipo determinista, que ya hemos analizado. Su concepto de la ciencia incluye explícitamente ese rechazo:

"El concepto de ciencia positiva, según Comte, de una ciencia que se marca sus propios límites, se va borrando de año en año. Nuestra ciencia está resuelta a no vacilar ante nada. Es audaz, metafísica, mística."²²⁴

Esta ciencia nueva no es, sin embargo, incompatible con un tipo de positivismo menos radical y más progresista, el positivismo evolucionista spenceriano, del que Barrett asimila numerosos conceptos esenciales. La diferencia sustantiva existente entre el positivismo comtiano (y más aún el de Haeckel y Büchner) y el spenceriano era una

²²⁰ R. B., "Marcar el paso", O.C., p. 96.

²²¹ R. B., "Los fundamentos de las matemáticas", O.C., p. 365.

²²² R. B., "La antinomia y la probabilidad", O.C., p. 595.

²²³ R. B., "El progreso", D.P., p. 203.

²²⁴ R. B., "El Padre Gonzalo". O.C., p. 295.

realidad palpable para los intelectuales de la España de fin de siglo. Diego Núñez constata que frecuentemente se distinguía entre un "positivismo crítico" y un "positivismo ontológico" o "dogmático", denominación alusiva al moderno materialismo naturalista²²⁵.

El orden y el azar

Existe para Barrett una tensión permanente entre el azar y el orden, en el medio de la cual se sitúa el conocimiento científico. El objetivo de la ciencia es, desde luego, el orden, pero la existencia de ese orden es lo más asombroso de la naturaleza, de manera que "es precisamente lo vulgar de un fenómeno lo que debe inclinarnos a la meditación. No es el azar lo que ocurre raras veces, sino lo que ocurre siempre"²²⁶.

El azar es una inevitable fuente de negatividad. Por fortuna es también improductivo.

"Felizmente el que juega se arruina. Las matemáticas lo establecen, y los fenómenos lo confirman. Sería espantoso que se ganara en el juego, y que el azar fuera fecundo."²²⁷

Barrett describe el azar en el sentido del caos original, equivalente a lo ininteligible, en medio del cual la luz del entendimiento humano (el logos) ha ido abriendo el campo de lo inteligible y apartando las tinieblas del azar.

"El azar llenaba el espacio infinito y la eternidad del pasado cuando el hombre apareció: un punto, punto de fuego que no se apagó nunca, ojo que nunca pudo ser cegado. Ahí concluía la libertad sin forma del caos, y empezaba la extraña libertad del hombre. Y el hombre construyó su nido; sobre el ojo, la frente; el punto fue una llama minúscula que ardía en medio de lo inmenso; imperceptiblemente retrocedió el azar. Y el nido se ensanchó, y el azar siguió retrocediendo."²²⁸

En ese avance de la humanidad venciendo el azar y el caos, tiene papel primordial el protagonismo del genio, tan

²²⁵ Vid. Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 31.

²²⁶ R. B., "El robo", O.C., p. 33.

²²⁷ R. B., "La ruleta", O.C., p. 44.

²²⁸ R. B., "El azar", O.C., p. 621.

querido para Barrett desde sus inicios. Mediante una metáfora entre el azar en la naturaleza y el azar o suerte en la mesa de juego, Barrett retrata al genio como un tahir que vence y dirige al azar.

"Pero entra el tahir, y se sienta a la mesa de juego, entre los dedos los fantasmas esclavos. Valido de la trampa sutil, corrige y guía la estúpida casualidad. Es un piloto. Ante él huye de nuevo el azar detrás de las estrellas. Ante él la luz renace. En él la humanidad soberana reaparece."²²⁹

El avance de las ciencias

Muy relacionada con la fe en el futuro que se analizó en epígrafes anteriores, está la idea del avance de los conocimientos científicos. El adelanto científico es, para Barrett, una parte fundamental e incluso la clave de ese mejoramiento general de la humanidad.

"La especie humana frente al universo físico: he aquí el cuadro. La ciencia es indispensable. Todos somos sagrados para el porvenir."²³⁰

La ciencia viene a ser la verdadera llave del porvenir, ya que es ella la que va abriendo el paso y posibilitando el avance de la humanidad hacia esa vaga utopía del futuro. Estos conceptos de Barrett se identifican de nuevo con posturas muy comunes en el ambiente intelectual del fin de siglo español, momentos en los que "un insospechado mesianismo se traslucía en la actitud de los científicos que se consideraban portadores de una verdad demostrable, es decir, de la verdad, y administradores del porvenir"²³¹.

La punta de lanza del avance científico considera Barrett que se encuentra en las matemáticas.

"Ayer fue la idea, fue la llama, fue el átomo, fue el capricho de los dioses irritados. Hoy es la sed infinita del número."²³²

Esa preponderancia de las ciencias del número en la configuración de toda la estructura del pensamiento

²²⁹ Idem., p. 622.

²³⁰ R. B., "Patriotismo", D.P., p. 169.

²³¹ Ricardo Gullón, Pitagorismo y Modernismo, op. cit., p. 9.

²³² R. B., "El carnaval", D.C., p. 91.

científico sería también un rasgo característico de la época, según analiza Ricardo Gullón.²³³

No obstante, habría que subrayar las diferencias entre avance científico y progreso técnico, concepto este último que, como veíamos, es sometido por Barrett a una fuerte crítica.

Ciencia y ética

En alguna ocasión, Barrett adjudica a la ciencia valoraciones positivas desde un punto de vista ético:

"La ciencia nos acerca y nos aprieta unos con otros, por mucho que nos aborrezcamos. La inteligencia nos unifica y nos funde; era la ignorancia la que nos separaba."²³⁴

Pero son éstas observaciones muy esporádicas y poco desarrolladas. En general, el criterio de Barrett es el de la neutralidad del conocimiento científico. La ciencia es amoral. Los criterios morales son extra-científicos, ya que proceden de otros ámbitos del pensamiento.

"Para la ciencia no hay 'escala de valores'. El microbio es lo que el astro, el placer lo que el dolor, la vida lo que la muerte: fenómenos. Todo está en un plano idéntico; la ciencia no tiene espesor ni claro-oscuro. Mi espíritu en cambio es una jerarquía."²³⁵

La ciencia está igualmente disponible para el bien y para el mal. La diferencia no reside en ella, sino en cómo y para qué se la utilice.

"La ciencia es cínica; se pone del lado de los que trabajan, sean quienes fueren. Insensible al vicio y a la virtud, sólo entiende de activos y perezosos. Es fiel a la energía lógica, y la encontraréis en el laboratorio del médico tan entera como en el laboratorio del envenenador."²³⁶

²³³ Vid. Ricardo Gullón, Pitagorismo y Modernismo, op. cit.

²³⁴ R. B., "La conquista de Inglaterra", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 42.

²³⁵ R. B., "La moral y la ciencia", O.C., p. 633.

²³⁶ R. B., "La ciencia y el crimen", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 187.

Del uso destructivo del poder de la ciencia provienen evidentes riesgos potenciales. Barrett es consciente de ellos, y los advierte con tal clarividencia que nos parecería estar escuchando palabras bastante apropiadas para los tiempos actuales.

"Nuestra ciencia, prematuramente excesiva, es un riesgo enorme. Somos niños de cuatro años, jugando con un rifle."²³⁷

A pesar de todo, está claro que Barrett considera que la maldad o la destructividad de la ciencia sería consecuencia de situaciones anormales o de utilizaciones de la misma un tanto aberrantes. La ciencia siempre aparece naturalmente relacionada con el bien, aunque el bien no surge de ella, ni se identifica necesariamente con ella.

"La ciencia en sí no es buena ni mala. Es un medio soberano de hacer el bien, si el bien está en nosotros."²³⁸

Lo normal y lo natural es que la ciencia, neutral en sí misma, sea usada para el bien. El caso contrario sólo podría ocurrir, entiende Barrett, a partir de una cierta desnaturalización de la ciencia.

"Y si la ciencia es el instrumento, el amor es el impulso. Separad la ciencia y el amor, y los destruíis."²³⁹

Límites de la ciencia

Aunque repudie de plano la estrechez de miras de la concepción positivista estricta de la ciencia "que se marca sus propios límites", no deja sin embargo de reconocer Barrett que esa ciencia todopoderosa y admirable tiene ciertas limitaciones objetivas. Estas limitaciones o condiciones, podemos analizarlas clasificadas en tres grupos generales.

El primero sería el de la validez práctica, es decir, las condiciones que la ciencia debe cumplir y respetar para que sea verdaderamente útil y digna de su alto valor. Una de esas condiciones es la de mantenerse fielmente ceñida a sus referentes y no desconectar de la realidad. Afirma Barrett que "la ciencia que no está más que en el papel, es

²³⁷ Idem., p. 188.

²³⁸ R. B., "Vivisecciones", O.C., p. 450.

²³⁹ R. B., "Patriotismo", D.P., p. 169.

mentira y es maldad, y nuestro deber si no consiguiéramos mantener la ciencia en contacto y en fusión constante con el Universo, sería aniquilarla"²⁴⁰.

Otra condición es la de no caer en el fanatismo de considerar el lenguaje científico como algo autónomo y cerrado sobre sí mismo.

"...el tipo más despreciable del fanático, el fanático científico, borracho de su propia jerga."²⁴¹ Además, la ciencia ha de ser consciente de que sus avances espectaculares afectan a campos muy concretos, pero apenas alcanzan a explicar casi nada acerca de áreas muy extensas de la realidad física.

"Apenas nos damos cuenta de lo que ocurre en la superficie del globo, y menos todavía de lo que ocurre debajo. La astronomía es nuestra obra maestra; la meteorología nuestro bochorno."²⁴²

El segundo grupo de límites de la ciencia está dado por la necesidad de no olvidar que el conocimiento científico tiene por objeto campos de conocimiento importantes para la vida humana, pero no los únicos, ni siquiera los esenciales. Lo esencial siempre será para Barrett lo interior, la intimidad de la conciencia, y no la realidad material.

"No es cuestión de ciencia. No es ciencia lo que hace falta, sino conciencia."²⁴³

"Fueron necesarios colosales lapsos para que descubrieran que las máquinas los disminuían, invistiéndolos de un poder falso; descubrieron al fin que sólo conquistaban lo que era interior a ellos mismos, y que urgía restablecer las energías interiores, las únicas esenciales."²⁴⁴

Lo incognoscible: El tercer grupo de limitaciones correspondería en nuestra clasificación al de los topes objetivos e insalvables (aunque no inmóviles) para el conocimiento científico, es decir, aquello que Barrett ya

²⁴⁰ R. B., "Exámenes", Ideas y críticas, op. cit., p. 674.

²⁴¹ R. B., "Los juegos del fanatismo", O.C., p. 284.

²⁴² R. B., "El cataclismo", O.C., p. 418.

²⁴³ R. B., "Epifonemas", O.C., p. 324.

²⁴⁴ R. B., "Cartas inocentes", O.C., p. 418.

había presentado como el campo de lo misterioso y enigmático, lo no-cognoscible.

En este punto, Barrett se sitúa de nuevo en las proximidades de la filosofía de Spencer, quien dice que "la ciencia marca los límites más allá de los cuales es imposible saber nada. (...) Mientras que su actitud es altiva respecto de las tradiciones y autoridades humanas, manifiéstase humilde ante el impenetrable velo que oculta lo Absoluto. Su altivez y su humildad son igualmente justas"²⁴⁵.

Es precisamente ese concepto spenceriano de lo incognoscible uno de los ejes que posibilitaron esa especie de confluencia del positivismo con el krausismo y el neokantismo (el llamado "krausopositivismo") en el panorama filosófico del fin de siglo español. Dice Abellán, a ese respecto, que "Spencer deja abierta la posibilidad de la experiencia religiosa, a través de su noción de lo incognoscible, lo que facilita el paso del krausismo al krausopositivismo"²⁴⁶.

Hecho que se constata en el testimonio directo de Manuel de la Revilla, quien señala como resultado de las polémicas con los positivistas, "confirmar la verdad profunda con que la crítica kantiana ha declarado incognoscible la esencia íntima, el nóumeno de todas las cosas. Poner de relieve el escaso valor científico de las dos grandes afirmaciones dogmáticas que se disputan el campo de la filosofía: la afirmación espiritualista y la materialista"²⁴⁷.

El krausismo consideraba que "el principio productor de las funciones psíquicas es incognoscible"²⁴⁸ y, por tanto, el concepto spenceriano venía a ofrecer una excelente posibilidad de confluencia que no fue desaprovechada. En la España de fin de siglo aparece reiterada hasta la saciedad

²⁴⁵ Herbert Spencer, Ensayo sobre Pedagogía, op. cit., p. 84.

²⁴⁶ José Luis Abellán, H.C., vol. 5/I, p. 78.

²⁴⁷ Cit. por Diego Núñez, La mentalidad positiva en España, op. cit., p. 90.

²⁴⁸ Vid. Antonio Jiménez García, "Urbano González Serrano (1848-1904) y la divulgación de la psicología contemporánea en España", en Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca, 1983, p. 419.

la idea de que "siempre queda algo vago y misterioso que la ciencia no puede explicar"²⁴⁹.

Habíamos visto ya los planteamientos de Barrett en el tema del conocimiento general y el misterio. Pues bien, esos mismos criterios generales aplicará al caso particular del conocimiento científico.

El avance de la ciencia va abriendo camino y apartando la frontera de lo desconocido, pero esa frontera no se va reduciendo, sino que, por el contrario, se va ampliando y agrandando. A medida que crece el conocimiento científico, va creciendo simétricamente el campo de lo desconocido. Hay, por tanto, para Barrett, un límite insalvable en el cual la ciencia topa con lo incognoscible.

"Me objetareis que no conocemos todas las leyes de la naturaleza, ni las conoceremos nunca, y que no estará jamás en nuestra mano separar la porción milagrosa del Universo de la que no lo es."²⁵⁰

No hay, así pues, una oposición o contradicción entre saber y misterio, entre el conocimiento científico y lo incognoscible, o entre la ciencia y el enigma. En el pensamiento de Barrett, ambos aspectos conviven armónicamente en cuanto lo incognoscible es el límite material del conocimiento científico. No se perfila una frontera fija, pero tampoco se reduce el uno con el avance del otro. Por el contrario, el progreso de la ciencia trae consigo un ahondamiento del misterio. Con el crecimiento de la ciencia, el misterio se acrecienta.

"La ciencia en sus manos no es un arma, ni un amuleto, sino una sonda. Cada eslabón que añade ahonda el precipicio; cada antorcha que enciende revela lo impenetrable de los cielos. La soberbia magnitud de lo desconocido le hace temblar. Embriagado de misterio y dueño de enriquecerlo y de esparcirlo mediante la ciencia, se siente creador del espectáculo sagrado."²⁵¹

Así pues, variando sus perfiles o sus fronteras ocasionales, el límite de lo incognoscible no ha cambiado esencialmente y seguirá existiendo como fondo misterioso de

²⁴⁹ Eduardo de Echegaray, "La creación", en Revista de España, No. LXXVII, 1880. Recogido por Diego Núñez, El darwinismo en España, op. cit., p. 169.

²⁵⁰ R. B., "El milagro", O.C., p. 62.

²⁵¹ R. B., "La ciencia", O.C., p. 77.

los enigmas que se abren en el extremo del conocimiento científico:

"Volvemos al problema de siempre: con otras ideas, con otras armas, pero volvemos. Nuestros aparatos adquieren la sensibilidad maravillosa de sentidos superiores; la materia se desvanece en átomos, iones, radiaciones, nuevas, éter y palpitaciones eléctricas. Nos hundimos en lo invisible, en lo semiespiritual. Nuestra alma se siente cercada y rozada por lo desconocido, sutil, omnipotente. Otros caminos, otras palabras, igual sagrado enigma."²⁵²

Pero la dimensión enigmática que el conocimiento científico va descubriendo al tiempo que avanza, generalmente es ignorada por la mayoría. Suelen ser los grandes hombres de ciencia los que tienen una más plena conciencia de esos límites.

"...la turba no iniciada cree a pies junto, y son los altos sacerdotes los que vacilan. Hay devotos de los rayos X y devotos de San Expedito. La ignorancia está siempre en terreno firme. Ocupa el seno seguro de los valles, largamente apisonado por las acémilas. Arriba reina el vértigo."²⁵³

Ciencia, religión y religiones

Para Barrett, el conocimiento científico se forma en base "a las ideas nacidas del hecho experimental, y no del terror religioso"²⁵⁴.

Hay, por tanto, entre la ciencia y la religión, un enfrentamiento primario, de parentesco comtiano, en cuanto al método propugnado para acercarse a la realidad.

"Pero ¿de qué sirve invocar los hechos, cuando se nos opone la fe? La fe consiste en creer lo contrario de lo que sucede. Si la fe aceptara los hechos, no sería la fe, sería la ciencia."²⁵⁵

En los años de fin de siglo, la religión católica vivía momentos de enfrentamiento directo con la ciencia (recordemos el libro de Draper). Barrett se refiere a esa

²⁵² R. B., "Amatistas", O.C., p. 600.

²⁵³ R. B., "La ciencia", O.C., p. 76.

²⁵⁴ R. B., "La conquista de Inglaterra", O.C., p. 35.

²⁵⁵ R. B., "El mito naturista", O.C., p. 575.

situación cuando recuerda que "Pío X había condenado la ciencia actual no por atea, sino por falsa. ¿A qué los laboratorios cuando tenemos la revelación?", y refleja la posición anticientífica de la Iglesia en la afirmación de que "Todo está en la Biblia. Los fenómenos mienten, están de acuerdo con el diablo".²⁵⁶

Como consecuencia, para muchos movimientos progresistas, entre ellos el anarquismo, "la ciencia se convirtió en una nueva religión", y "trasladaron la esperanza de la fe a la ciencia."²⁵⁷

Para Barrett, ese conflicto es más que nada una consecuencia de la actitud inactual de ciertas "religiones" y no se basa en una incompatibilidad esencial, radical y excluyente. Por el contrario, la oposición ciencia-religión respondería a una especie de divergencia en el método trazado para apuntar a objetivos distintos que, sin embargo, confluyen en las últimas síntesis que el entendimiento alcanza a intuir.

"Lentamente, la ciencia entrega los fenómenos en una unidad superior, cuya intuición es esencialmente religiosa. Porque no es la religión lo que la ciencia destruye, sino las religiones."²⁵⁸

Así pues, la ciencia es incompatible con "las religiones", y se enfrenta a ellas. Es decir, a los concretos sistemas ideológicos elaborados por la ortodoxia oficial de las diversas estructuras socio-políticas y burocráticas en que se han ido petrificando las doctrinas religiosas a lo largo de la historia. Este planteamiento coincide indudablemente con el que Draper desarrolla en el libro²⁵⁹ que tanta repercusión tuvo en la España de la época.

No se opone, sin embargo, la ciencia a "la religión". Es decir, al sentimiento religioso. Muy al contrario, Barrett piensa que la ciencia precisamente aboca hacia un tipo de actitud religiosa, como síntesis cognoscitiva y emotiva en que se hace palpable la presencia del misterio en el fondo de todo conocimiento científico.

²⁵⁶ R. B., "La aparición", O.C., p. 282.

²⁵⁷ Clara Lida, "Literatura anarquista y anarquismo literario", art. cit., p. 343.

²⁵⁸ R. B., "El esfuerzo", O.C., p. 20.

²⁵⁹ Vid. John William Draper, Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia, op. cit.

La raíz de esa apertura de la ciencia hacia el sentimiento religioso es de tipo similar al spenceriano. Y viene dada de un lado por el concepto de lo incognoscible, ya referido, y de otro por la aceptación de un plan o finalidad general en la ley de la evolución. Spencer pensaba también que la ciencia se abre, en última instancia, a planteamientos que conectan con la actitud religiosa, y afirmaba que "la verdadera ciencia es esencialmente religiosa"²⁴⁰.

A esta posición mediadora que el concepto spenceriano de lo incognoscible cumple en la conexión ciencia-religión, le cupo una función de gran trascendencia en el panorama filosófico de la España de fin de siglo. El krausismo consideraba que la ciencia conducía a la religión, y que "el estudio de las distintas ciencias es la forma del conocimiento divino", por tanto, "la noción de lo incognoscible facilita la transformación de una filosofía con amplia base religiosa, como el krausismo, a los planteamientos eminentemente materialistas del positivismo"²⁴¹.

Un protagonista de los hechos, Manuel de la Revilla, de nuevo testimonia fehacientemente la conciencia en su tiempo de esa relación:

"El positivismo (...) lejos de oponerse a los fundamentos de la vida religiosa, abre ancho campo y da firme base a la fe, entregándola a la dilatada esfera de lo incognoscible, y reservándose el reducido recinto de lo cognoscible, esto es, el mundo de los fenómenos."²⁴²

Entiende Barrett que la ciencia moderna tiene una dimensión religiosa que vendría a ocupar, en cierto sentido, el lugar que los obsoletos sistemas religiosos han dejado vacíos para el hombre contemporáneo.

"En el umbral de una nueva era que empieza poblando el mundo de las más grandes maravillas, y cuyos dos siglos de milagros no consienten objeción ni

²⁴⁰ Herbert Spencer, Ensayos sobre Pedagogía, op. cit., p. 83.

²⁴¹ José Luis Abellán, H.C., vol. 5/I, p. 81.

²⁴² Manuel de la Revilla, cit. por Diego Núñez, De la alquimia al panteísmo, op. cit., p. 361.

blasfemia, nada es lícito sino creer. Creer es crear.

La fe obliga a contestar a las tinieblas."²⁶³

Existe una notable similitud en este aspecto entre el pensamiento de Barrett y el de Ramón de la Sagra quien, tras postular en un primer momento que la religión ha de ser sustituida por la ciencia, admite más tarde la necesidad de una confluencia ciencia-religión desde principios renovados²⁶⁴.

Para Barrett, en síntesis, la ciencia se enfrenta de hecho a "las religiones", pero no a "La Religión" y esa Religión con mayúsculas no es una determinada de entre las existentes, sino una religión en abstracto, una "nueva" religión, casi equivalente al puro sentimiento religioso liberado de todo dogma y que en algún punto confluye con la ciencia. Si bien, en cuanto a su entidad gnoseológica y metodológica, ciencia y religión no se mezclan ni confunden, son dos formas de acercamiento a la realidad por caminos distintos. Por eso afirma que "ante la ciencia, lo religioso no se puede plantear ni enunciar; no tiene sentido"²⁶⁵.

Ahora bien, corremos el riesgo de convertir a la ciencia en una nueva religión en el viejo sentido de la palabra, es decir, en un conjunto de dogmas, ritos y doctrinas. Barrett advierte con agudeza este hecho:

"Al asesinar a los dioses no se ha tocado la fe. Estamos en la aurora de una religión nueva con sus milagros y sus sacerdotes, sus mártires y sus inquisidores, de una religión que nos toma en la cuna, reglamenta nuestra vida y nuestra moral, legisla sobre nuestra muerte y comienza a prometernos una extraña inmortalidad."²⁶⁶

En el caso concreto de la medicina, ejemplifica Barrett con especial detenimiento esta dimensión religiosa de la ciencia:

"Necesitamos de la fe. Siempre el que viene a tocar las llagas es el santo milagroso. Siempre se escuchan las palabras de consuelo. Si el médico no fuera sino

²⁶³ R. B., "Vaguedades", ~~Páginas dispersas~~. op. cit., p. 71.

²⁶⁴ Vid. José Luis Abellán, H.C., vol. IV, p. 615.

²⁶⁵ R. B., "El juramento", O.C., p. 672.

²⁶⁶ R. B., "La nueva religión", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 168.

un sabio, estaría perdido. Es un mago, un sacerdote (...). El médico es el enviado de la providencia. Su función es sobre todo religiosa."²⁶⁷

La actitud de Barrett es de una certera advertencia frente a esa divinización de la ciencia que puede llevar a la supervivencia disfrazada de los viejos ritos. Y, sobre todo, contiene agudas observaciones sobre los visibles paralelismos entre la actividad científica y la religiosa.

"El hombre por fin cree y espera de sí mismo. Ya no espera la salvación más que de los gabinetes y de los laboratorios, claustro donde la divinidad se manifiesta a sus elegidos. Allí se sacrifica el pensamiento y a veces la sangre. Se experimenta en los hospitales sobre víctimas amordazadas por el cloroformo; el sabio busca la felicidad, como el salvaje, entre las entrañas descuartizadas."²⁶⁸

LA RELIGION Y LA IDEA DE DIOS

Religiosidad

Rafael Barrett es un hombre profundamente religioso. En carta a su esposa Panchita le dice:

"Los evangelios son mi libro de cabecera, y te recomiendo que también lo sean tuyos."²⁶⁹

Un dato significativo es la nutrida presencia en sus textos de referencias religiosas. De entre todos los autores o personajes a los que Barrett hace referencia, el más citado es Jesucristo. Y además, son también numerosas las citas o referencias a los Evangelios, a Isaías, a San Pablo, etc.²⁷⁰

Su actitud religiosa no está, desde luego, desconectada del marco general que ya hemos analizado: la reacción espiritualista propia del Modernismo, en la que Barrett se inscribe. La religiosidad no es sino un aspecto más de ese movimiento finisecular que, cansado ya del materialismo

²⁶⁷ R. B., "Los médicos", O.C., p. 672.

²⁶⁸ R. B., "La nueva religión", O.C., p. 640.

²⁶⁹ R. B., Carta a Panchita, 6 de Junio de 1909, en Cartas Intimas, op. cit., p. 84.

²⁷⁰ Vid. Capítulo III. APENDICES: Análisis de los listados de citas.

positivista, busca recuperar el sentido del misterio desde un cierto tipo de espiritualidad romántica.

Del mismo modo que encontraba en la ciencia del momento los síntomas de tendencias hacia una cierta "mística" científica, pensaba Barrett que la sociedad de su tiempo se acercaba progresivamente hacia una mayor y más plena actitud religiosa. Ello implicaría, desde luego, un cambio de sentido con respecto a las tendencias dominantes en las décadas anteriores:

"El siglo es ateo, pero lleva camino de creyente como ninguno."²⁷¹

Religión humanizada

Como ya referimos, la posibilidad filosófica de la religión y su coexistencia pacífica con la ciencia, venían dadas en Barrett por el concepto de lo incognoscible, que es precisamente el punto de confluencia entre positivismo y krausismo. La posibilidad gnoseológica de la existencia de la religión se justificaba por la presencia de lo misterioso, del enigma, en el ámbito cosmológico, y muy particularmente en el dominio de la vida. Dice Barrett que "la religión católica y todas las religiones se apoyan en un fondo real: el sentimiento de lo infinitamente misterioso"²⁷².

No concibe Barrett la religión como algo racional y reflexivamente acoplado a los demás campos de saber. Ese "fondo real" de toda religión no está en la comprensión o en la intelección del misterio, sino en el sentimiento del misterio. Para Barrett, la actividad religiosa es esencialmente emotiva.

La existencia del misterio y de lo incognoscible no es más que la "condición de posibilidad", o la explicación intelectual de lo que constituye el verdadero cimiento y germen de la religión: el sentimiento religioso, el cual va siempre "inseparablemente unido a la regeneración, a la resurrección interna de nuestra alma"²⁷³.

²⁷¹ R. B., "La nueva religión", O.C., RP-ICI, vol. II. p. 168.

²⁷² R. B., "Pío X", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 172.

²⁷³ R. B., Carta a Panchita, 6 de Junio de 1909, Cartas Intimas, op. cit., p. 84.

El sentimiento religioso está, para Barrett, muy estrechamente relacionado con la omnipresencia cosmológica y gnoseológica del misterio.

De esa religiosidad emotiva se deriva un tipo de religión a la medida del hombre, sin seres supra-humanos, sin división entre fieles y sacerdotes, una religión humanizada, "religión sin dogmas, análoga a la de Jesús, reducida a la fraternidad humana"²⁷⁴.

Ese concepto humanizado de la religión implica el rechazo de la imagen tradicional de la divinidad como un tipo de entidad perteneciente a esferas de realidad distintas y superiores. Barrett pretende "que nuestras divinidades sean humanas"²⁷⁵. De igual manera, la Biblia es "el libro sagrado siete veces, no por divino -¡oh, no!- sino por ser humano"²⁷⁶.

Paralelamente, uno de los elementos centrales de la religión, la fe, se concibe en el pensamiento de Barrett como fe en el hombre, cuando afirma:

"Queremos fe, sí; fe en el hombre, y si la cruz significa un sacrificio fecundo, que signifique el nuestro."²⁷⁷

El propio concepto de la creación (que ya habíamos visto ampliado con referencia al genio) se transfiere al dominio humano:

"Estamos en el primer día del génesis, pero es nuestro espíritu, y no otro, el que flota sobre las aguas."²⁷⁸

Observamos cómo confluyen en esta expresión la idea del hombre como ser creador, la conciencia de asistir a una "crisis" histórica de grandes proporciones en la que está por nacer una sociedad renovada, y la fe en el futuro, temas claves en el pensamiento de Barrett.

Esa humanización de la religión no implica, como podría pensarse, una limitación de sus alcances o una reducción de su ámbito. Barrett considera, por el contrario, que "todo es sagrado" en contra de la religión tradicional para la

²⁷⁴ R. B., "Tolstoi", O.C., p. 536.

²⁷⁵ R. B., "Año Nuevo", O.C., p. 76.

²⁷⁶ R. B., "Ruth", O.C., p. 556.

²⁷⁷ R. B., "Vaguedades", Páginas dispersas, op. cit., p. 72.

²⁷⁸ R. B., "Energías perdidas", O.C., p. 684.

que tan sólo eran sagrados los dioses y su entorno próximo, y afirma que "somos sagrados en primer término; la naturaleza no ha revelado hasta hoy ningún factor tan prodigioso como el hombre"²⁷⁹.

Otro punto de esta religiosidad humana en que Barrett se distancia de la religión tradicional, es en la consideración del cuerpo. Precisamente uno de los aspectos más marcadamente contra-humanos de la moralidad religiosa clásica (especialmente la católica) es la identificación del cuerpo, y del mundo material en general, con el pecado; frente al mundo espiritual que se considera puro, inmaculado, angélico. El carácter "humano" de los conceptos religiosos que Barrett defiende, implica un cambio radical en la valoración del cuerpo:

"El alma nos parece sublime, y el cuerpo también.

No queremos hacer el cuerpo esclavo del alma, y el alma esclava de unos manuscritos viejos."²⁸⁰

La valoración positiva del cuerpo es simultánea del rechazo al viejo concepto de culpa, y especialmente al de culpa innata o pecado original y todas sus consiguientes exigencias de expiación, redención castigo, penitencia, etc., etc. La religión humana ha de plantearse también lograr objetivos humanos, y no el obtener la misericordia divina. Dice Barrett categóricamente que "no necesitamos que nos rediman de una falta imaginaria, sino que nos liberen de la pobreza, de la fealdad y de la mentira"²⁸¹.

Al hilo de un comentario sobre la Biblia, hace Barrett una serie de consideraciones evidentemente laudatorias acerca de algunas "nuevas sectas protestantes":

"Se apoyan en el nombre de Cristo, y rechazan el de Jehová. Huyen del intelectualismo, de la teología; se basan en el elemento emotivo, en lo que, según Tolstoi, 'hace vivir a los hombres', y no es por cierto el dogma; se proponen la acción social, y su moral depurada no admite los crímenes del Dios de Moisés. Suprimen la venenosa idea del pecado, la expiación y un infierno debido a la infinita misericordia."²⁸²

²⁷⁹ R. B., "Acto de esperanza", O.C., p. 61.

²⁸⁰ R. B., "Epifonemas", O.C., p. 321.

²⁸¹ Ibidem.

²⁸² R. B., "A propósito de la Biblia", O.C., p. 557.

Resulta muy evidente que Barrett, en esta descripción, está proyectando su propio concepto de lo que debe ser la verdadera religión. Si tuviéramos que resumir en una apretada síntesis las ideas religiosas de Barrett, nos veríamos obligados a repetir casi textualmente las mismas palabras del anterior fragmento.

Uno de los patrones ejemplares, o modelos a seguir en cuanto a la actitud religiosa y humana es, para Barrett, Tolstoi, hacia el cual expresa suma admiración en numerosas ocasiones. Y junto a Tolstoi, otro punto de referencia que supone cierta ejemplaridad es el tipo de religiosidad oriental. Confiesa Barrett sentir cierta admiración y "grave respeto" hacia Buda, a quien califica de "Cristo-Esfinge" y de "dios filosófico". Y aunque reconoce que esa admiración puede deberse a una especie de atractivo exótico, ya que "los dioses ajenos suelen merecer más crédito que los propios", enumera algunos de los rasgos que hacen a Buda respetable: "Hay budistas ateos, muy religiosos y muy razonables", y además Buda "se atrevía a existir, se reencarnaba con frecuencia". En síntesis, para Barrett, en relación con el Dios bíblico, "Buda era más humano, más amigo nuestro que esos dioses de poco ánimo que parecen rehuir sus responsabilidades, y que después de su primera excursión por aquí abajo no han vuelto más".²⁸³

Estas apreciaciones ofrecen indudablemente dos caras. Una es la consideración positiva en general, o al menos en los aspectos señalados, de la figura de Buda y del tipo de religión budista, en razón esencialmente de su carácter más humano. Y paralelamente, cada uno de los puntos que Barrett enumera supone también una crítica comparativa hacia la religión occidental, sus dogmas y sus divinidades.

Pero donde se comprueba de forma más viva y directa el talante "humanizador" de las concepciones religiosas de Barrett, es en los textos relativos a su hijo (que a su muerte no tenía aún cuatro años). En esos textos se observa cómo Barrett refiere la terminología y los valores religiosos a las realidades humanas, y se palpa también su íntima religiosidad.

El carácter "sagrado" de la persona humana en cuanto horizonte infinito de posibilidades (lo que identifica al hombre con Dios) se manifiesta especialmente en la vida que comienza. En esa vida naciente se expresa además el ámbito,

²⁸³ R. B., "Buda", O.C., p. 465.

también religioso, del misterio. Por eso la identidad del niño, su hijo, con Dios:

"Mi hijo, promesa infinita, duerme; él salvará a los desgraciados. Es el niño-Dios."²⁸⁴

Igualmente, el carácter "creador" del hombre se hace más palpable y más cierto en la vida que se inicia. Cada niño que nace "crea" un mundo nuevo y hace realidad el Génesis de su propia existencia.

"El ha salido a la vida, y ha explicado la vida. Ha abierto los ojos y ha creado la luz."²⁸⁵

La imagen no puede ser más expresiva de la idea del "hombre creador del Universo". Y, por ende, de la subsunción de la idea de Dios en el propio hombre, y la consiguiente humanización de la religiosidad.

Pocos días antes de morir, Barrett escribe una carta y se despide así de los suyos:

"Todo mi corazón para vosotros, mi María, mi Jesús niño."²⁸⁶

Religión, superstición

Paralelamente a esa humanización de la religiosidad, se produce en Barrett el consiguiente rechazo a la religión tradicional. Las religiones, basadas en el concepto de la divinidad supra-humana, son en primer lugar productos del pasado que no corresponden ya a los tiempos modernos, son "el producto de una época necesaria que ahora termina, de una forma moral y económica que nos es inútil"²⁸⁷.

El concepto es claramente próximo a la teoría comtiana de los estadios. La religión fue necesaria en una determinada etapa de la evolución de la humanidad, pero con el avance social acaba convirtiéndose en una rémora del pasado. Es interesante, sin embargo, el dato de que, para Barrett, la religión responde a formas no sólo "morales", sino también "económicas".

Esa religión tradicional, (con sus sacerdotes, sus fieles, sus ritos, y sus dogmas) aparece caricaturizada en un texto en el que Barrett desarrolla un símil como modelo

²⁸⁴ R. B., "Mi hijo", O.C., p. 22.

²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ R. B., Carta a Panchita, 20 de Noviembre de 1910, Cartas Intimas, op. cit., p. 122.

²⁸⁷ R. B., "Epifonemas", O.C., p. 321.

alegórico de la religiosidad al uso. El texto en cuestión lleva por título "La plegaria del burro", y en él comenta Barrett que la moderna psicología comparada acaba de descubrir que los animales poseen también sentimientos superiores. El perro es incluso religioso: su Dios es el Hombre. Y aporta Barrett su opinión de que no sólo somos dioses del perro sino también del burro; y que, inclusive, la teología y la metafísica del burro "son más profundas, más alemanas que las del perro".

El asno, calladamente, reza al hombre, y en esa plegaria el burro hace suyos todos los tópicos de la religión tradicional:

El hombre es omnipotente (piensa el burro) y ha creado tantas cosas extraordinarias (casas, máquinas, establos, artefactos) que sin duda ha de ser también el creador del cielo, de la tierra, y del propio burro, o al menos del primer-burro o de los primeros padres del burro.

El burro en su plegaria agradece al hombre el sustento cotidiano y pide perdón por su asnal soberbia, su falta de unción religiosa ("cuantas veces te he llevado con sacrilega distracción") y su lascivia, excusándose de esta última falta porque "la lujuria de la burra, su perfidia disimulada a veces bajo las apariencias del pudor y la virginidad, nos traen vergonzosas catástrofes". Tantos son los pecados del burro, que se reconoce agradecido a la misericordia humana por la levedad de los castigos que recibe del "palo divino" sin el cual "tu majestad sería inconcebible".

Por último, concluye su plegaria con la deducción lógica de que "el alma del burro es inmortal" y con la esperanza de que "si fui buen burro y supe aprovechar las enseñanzas de tu palo santísimo, entonces me uniré a tí y contemplaré en tu rostro la sonrisa de la eterna reconciliación".²⁰⁰

El clásico recurso fabulador de poner en comportamientos animales los estereotipos de acciones humanas, le sirve a Barrett en este caso para desenmascarar los tópicos de las estructuras ideológicas religiosas en su esquema dogmático tradicional.

Sin embargo, Barrett lanza en otro momento una consideración crítica que nos parece mucho más profunda, con respecto a la misma religiosidad tradicional. Se trata

²⁰⁰ R. B., "La plegaria del burro", O.C., pp. 100 y 101.

de una afirmación escueta, pero que da motivos para reflexionar:

"Como si la masa no fuera esencialmente religiosa, es decir, sujeta al poder de los signos."²⁸⁷

Lamentablemente no parece que Barrett haya desarrollado el cúmulo de sugerencias que esta afirmación contiene. Pero ya en tan pocas palabras se puede apreciar la densidad de la idea, que constituye una interesantísima definición de lo que la religión es como comportamiento social. La función capital de los ritos, los símbolos y las ceremonias en toda religión, nos habla, efectivamente, del "poder de los signos" y nos levanta la sospecha de si no será ésta, en el fondo, la esencia última del hecho religioso como fenómeno colectivo.

Yendo algo más lejos, incluso nos anticipa algunas consideraciones válidas para el mundo contemporáneo, humanidad de la imagen y la comunicación en medio de la cual el "poder de los signos" se ha convertido en el verdadero y único Dios; sociedad en la que los dioses, ídolos, santos y mártires auténticos son portadas de revista o rostros de la televisión que "se venden" (o sea "se imponen") mediante el poder de la imagen, entre detergentes blanqueadores y perfumes irresistibles.

¿No habría que analizar y entender los comportamientos, mitos, rituales y ceremonias de esta sociedad actual como verdaderos comportamientos religiosos, ligados al "poder de los signos"?

Las sugerencias son tentadoras, pero de seguir las traicionaríamos el rigor exigido, ya que Barrett, como hemos señalado, no desarrolla la densidad de perspectivas que contiene tan interesante observación.

Dios

Barrett rechaza de plano la idea de Dios sostenida tradicionalmente por la religión, es decir, el Dios personal y suprahumano, omnipotente, omnisciente, providente y distribuidor de premios y castigos eternos. El concepto mismo de ese creador supremo "separado de su creación, ocioso y satisfecho, como el Vaticano lo exige", resulta, para Barrett, "repulsivo"²⁹⁰.

²⁸⁷ R. B., "La nodriza del infante", O.C., p. 64.

²⁹⁰ R. B., "Filosofía del altruismo", O.C., p. 342.

Son diversos los motivos explícitos por los que Barrett repudia la divinidad clásica.

Uno de ellos es que la existencia del Dios todopoderoso ha supuesto históricamente un argumento para limitar el propio desarrollo social del hombre. Afirma Barrett que en el mundo contemporáneo "nos hemos convencido de que Dios nos engañaba, porque estaba de acuerdo con vosotros para ponernos una mordaza mística"²⁷¹; y con el "vosotros" hace referencia a los poderes establecidos, concretamente a la monarquía en este caso.

Otro motivo estribaría en el hecho de que la idea de Dios anularía, en buena coherencia, tanto al hombre como a las formas sociales y las libertades públicas.

"¿Libertades? ¿Para qué? Sólo Dios es libre."²⁷²

Un curioso y nada común argumento en contra del Dios omnipotente, es el del suicidio. Piensa Barrett que el hecho de que los hombres puedan poner fin a su existencia voluntariamente, "refuta a Dios"²⁷³, o al menos al Dios todopoderoso que, como tal, sería dueño y señor único de la vida y de la muerte.

Pero el motivo más fuerte, el argumento verdaderamente terrible para repudiar la imagen divina tradicional es su inmoralidad.

Barrett dice expresamente que rechaza a la persona todopoderosa "no por absurda, sino por inmoral"²⁷⁴.

El fondo del argumento no es nada nuevo, quizá sí lo es la contundencia de su formulación. Se trata del clásico problema del mal en el mundo, en el que, evidentemente, la pretendida omnipotencia divina ha encontrado siempre un escollo difícil de sortear, por más que se han inventado todos los virajes y maniobras imaginables sin lograr resolver del todo la dificultad.

La responsabilidad de Dios por el mal en todas sus manifestaciones (dada su omnipotencia) se ve reforzada en los tiempos de Barrett por acontecimientos del momento. Con referencia a los terremotos que a principios de 1909 arrasaron Calabria y Sicilia (destruyendo la ciudad de Messina), el Papa Pío X había dicho que se trataba de un

²⁷¹ R. B., "Diálogos contemporáneos (I)", O.C., p. 96.

²⁷² R. B., "Dios y el César", O.C., p. 508.

²⁷³ R. B., "Suicidios", O.C., p. 456.

²⁷⁴ R. B., "Un Dios que se va", O.C., p. 102.

castigo divino. Barrett comenta el hecho, y responde airado que "lo infinitamente bueno no es capaz de aplastar a los niños de Messina para vengarse" y que "el Dios que atormenta a los hombres, a los animales y a las plantas, no es Dios, es el demonio"²⁷⁵. Tras lo cual, plantea la disyuntiva clásica:

"Si es bueno es impotente, como nosotros, y si es Omnipotente, es perverso."²⁷⁶

El Dios del Vaticano es, por tanto, para Barrett, un Dios cruel y sanguinario, "la venganza es el acto fundamental del Todopoderoso"²⁷⁷.

La idea de ese Dios cruel, sanguinario y vengativo, repele profundamente el concepto de la moralidad natural y de la religiosidad humanizada que tienen Barrett.

Y Barrett reprueba esa imagen de Dios con términos despiadados y conceptos plenos de irreverencia. El Dios vengador, el Dios responsable de los terremotos "el Jehová pontificio se reduce a un vulgar homicida y la antropología italiana encontrará en él una ascendencia de epilépticos y de alcohólicos"²⁷⁸. La alusión irónica a Lombroso, defensor de la teoría que encontraba un origen fisiológico en los comportamientos criminales, es una sutil referencia a una de las novedades científicas más comentadas del momento.

Rechaza Barrett, en síntesis, la imagen de ese Dios omnipotente y vengativo, que desde el punto de vista de la moralidad humana sería responsable de muertes inocentes y, por tanto, un delincuente homicida. Y concluye Barrett con sarcasmo:

"Para eliminar a semejantes dioses de nuestras costumbres entran ganas de apelar a la policía más que a la lógica."²⁷⁹

La muerte de Dios

Valga la advertencia (obvia por otra parte) de que Barrett está haciendo referencia siempre y en todas las

²⁷⁵ R. B., Ibidem.

²⁷⁶ Ibidem.

²⁷⁷ R. B., "Represalias evangélicas", Q.C., p. 32.

²⁷⁸ R. B., "Un Dios que se va", Q.C., p. 102.

²⁷⁹ R. B., "El materialismo católico", Q.C., RP-ICI, vol. II, p. 144.

circunstancia al concepto de Dios. En ningún caso piensa en Dios como un ser personal, superior y realmente existente en las altas esferas celestiales.

Para Barrett, Dios es una idea, cuyo origen es filosófico y moral, y cuya existencia es social. Dios es creado por el hombre, y no a la inversa. Por tanto, es también el hombre quien puede decretar su muerte.

"La cuestión no está en si Dios existe o no existe.

¿Existe nuestra fe? He aquí el problema. Nuestra fe crea a Dios; nuestro descreimiento lo mata."³⁰⁰

Según afirma Sobejano, "el 'Dios ha muerto' nietzscheano se encuentra en la mayoría de los hombres del 98 de una o de otra manera"³⁰¹. A tono con su grupo generacional, Barrett, por su parte, asevera que "Dios existió"³⁰².

En el artículo "Dios", Barrett hace una especie de síntesis del ciclo vital divino a modo de epitafio para un difunto. En tiempos pasados "la mentira divina fue más real que todas las verdades. Preñó las almas y moldeó las pasiones, dando al crimen mismo un sagrado resplandor. Fue la poesía de la vida para las vírgenes, el consuelo de ella para los miserables y el desprecio de ella para los héroes". Pero se cumplió el tiempo de su existencia, "su enorme sombra vaciló" porque "una divinidad nueva se levantó en el horizonte, prometiendo a los hombres riquezas y libertad aquí abajo". Los hombres siguieron a esa nueva divinidad "y Dios fue desposeído, desahuciado, procesado y condenado; le imputaron y le imputan todas las injusticias, todos los embustes, todos los absurdos, todos los males. Hasta se le echó en cara que no existe". Ese Dios decrepito "se refugia en la ingenua y mudable fantasía de las mujeres y de los niños" y como un fantasma agonizante "su espectro vaga en la penumbra de las catedrales desiertas. Dios se arrastra entre sus propias ruinas."³⁰³

Para ser más rigurosos, hemos de precisar que en Barrett el Dios ha muerto de Nietzsche no es exactamente tal, sino más bien un Dios se muere.

Barrett presenta siempre la imagen de un Dios moribundo, como representación de un concepto que ya no se adecua a la

³⁰⁰ R. B., "El juramento", O.C., p. 301.

³⁰¹ Nicolás Sobejano, Nietzsche en España, op. cit., p. 481.

³⁰² R. B., "El que fue", O.C., p. 42.

³⁰³ R. B., "Dios", O.C., p. 103.

realidad de su tiempo y que va siendo dejado atrás por la propia dinámica social. Dice con referencia a un oficio religioso que "el que había envejecido era Dios, que por la boca del predicador no nos comunicaba más que desmayadas vaciedades"³⁰⁴.

Ese Dios moribundo, agonizante, se aproxima progresiva e inexorablemente a su fin:

"La Iglesia pone en escena el misterio de la muerte de Dios. Año tras año, Dios muere más hondamente y resucita al tercer día con menos ganas. La ficción es dos veces trágica, porque también es realidad. Dios se muere y se muere de veras."³⁰⁵

El vacío dejado por ese Dios que se muere en la sociedad moderna, es reemplazado por el propio hombre. Son la fe en el hombre y la moral del hombre las que sustituyen a las divinas en el contexto de una religión humanizada. El hombre ha decidido reemplazar a Dios por sí mismo.

"Somos otros, somos los herejes, somos los violadores del misterio, somos los dioses jóvenes; somos los que se ríen de Dios."³⁰⁶

Es preciso destacar la extraordinaria similitud conceptual y hasta terminológica entre los conceptos usados por Barrett y los que se habían impuesto en el ambiente intelectual de la España de fin de siglo. Llamaremos la atención sobre un solo caso muy significativo:

-Barrett encabeza un artículo con el título de: "UN DIOS QUE SE VA".³⁰⁷

-Manuel de la Revilla había publicado en el año 1870 una serie de artículos con el título común de: "LOS DIOSES SE VAN".³⁰⁸

-Pío Baroja utiliza la misma expresión, "LOS DIOSES SE VAN", en un artículo³⁰⁹ publicado en 1894.

³⁰⁴ R. B., "Reflexiones religiosas", O.C., p. 652.

³⁰⁵ R. B., "El que fue", O.C., p. 42.

³⁰⁶ R. B., "Halley", O.C., p. 543.

³⁰⁷ Vid. R. B., O.C., p. 102.

³⁰⁸ Vid. Manuel de la Revilla, "Los dioses se van", en La República Ibérica, 14 de Septiembre de 1870, y sgts.

³⁰⁹ Vid. Pío Baroja, "Monólogos", en La Justicia, 4 de Enero de 1894. Recogido por Manuel Longares, Pío Baroja. Escritos de Juventud. (1870-1904), op. cit., p. 78.

-E. Alvarez publica un artículo titulado "LOS DIOSES SE VAN"³¹⁰ en el año 1899.

Parece más que evidente que la terminología empleada por Barrett en este caso responde fielmente a ciertos tópicos muy comunes en el ambiente intelectual español en el que sin duda bebió y se formó antes de su partida hacia América.

Dios incógnita

Al tiempo que rechaza el inadmisibile concepto de Dios elaborado por las religiones oficiales, admite Barrett una cierta idea de Dios. Pero esa aceptable idea de Dios no es, desde luego, la de un ser personal, ni siquiera la de un ser propiamente dicho. Barrett niega expresamente ese tipo de existencias cuando dice que "esas tinieblas están vacías. Nosotros las llenaremos. El hombre está solo ¡SOLO! Somos la medida de las cosas. Fuera de nosotros no hay más que el caos", y concluye con su propuesta en el mismo sentido humanizador que ya veníamos analizando: "el caos que tenemos que dominar, organizar, humanizar hasta el fin"³¹¹.

La idea de Dios que para Barrett tiene validez correspondería a un gran signo de interrogación en el cual cristaliza el concepto de lo incognoscible de una forma no personalizada. Ese Dios-enigma, ese "no sé glacial y sin forma arrojado por la ciencia como un residuo indigerible"³¹², viene a simbolizar la clave última del misterio que envuelve lo real.

Dentro de ese signo de interrogación supremo que es Dios, Barrett en algún momento parece inclinarse (sin dejar de lado la primacía de la incógnita) por un concepto panteísta que estaría bastante acorde con las convicciones monistas que en su momento fueron analizadas. Ese concepto panteísta sería el de una cierta "alma del mundo" que, en su conexión directa con las almas individuales (ya que éstas se encuentran enteramente inmersas en aquella) justifica ciertos planteamiento de tipo místico muy presentes en Barrett:

³¹⁰ Vid. E. Alvarez, "Los dioses se van", en La Idea Libre, No. 140, año 1899.

³¹¹ R. B., "Cartas inocentes", O.C., p. 424.

³¹² Ibidem.

"Luego me convencí de que los rezos sobran, de que los labios no deben interponerse entre nuestra alma y el alma del mundo."³¹³

La hipotética existencia de ese difuso concepto del "alma del mundo" es además coherente con el valor, fundamental para Barrett, del altruismo:

"Y si hubiera otra alma más alta y más profunda, que en su seno misterioso abrazase el alma de la humanidad misma, el acto supremo sería sacrificar lo que de humano hay en nosotros a la realidad mejor."³¹⁴

Esa única idea de Dios "potable" para Barrett, que esencialmente es incógnita y que nos puede sugerir un vago concepto del "alma del mundo", se circunscribe de nuevo, en la práctica, al parámetro básico de la "humanización" de la religión.

"Pero esa alma más alta y más profunda existe. Es el alma de la humanidad futura".³¹⁵

En síntesis, la única base aceptable en el concepto "cultural" o "social" de Dios es, para Barrett, la idea de una gran incógnita, un supremo signo de interrogación que conecta con la idea de lo incognoscible y que se identifica con el espíritu de la humanidad futura.

Ciertamente, ese futuro de la humanidad es, sin duda, un gran signo de interrogación para los hombres del presente. Barrett considera que es ésa la base cierta, y por tanto aceptable, de la vieja y falsa idea de Dios.

"Nuestra imaginación, al crear las divinidades, no hacía quizá sino soñar con el destino humano."³¹⁶

Si bien los argumentos con que Barrett rechaza la imagen tradicional de Dios encajan con bastante precisión en las líneas del pensamiento anarquista español (que a grandes rasgos se resumía en la catalogación de Dios como la más alta personificación ideológica del autoritarismo, el poder y la opresión³¹⁷), en cambio, el mantenimiento de un evidente deísmo en esa vaga idea del Dios-incógnita, le

³¹³ R. B., "María", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 221.

³¹⁴ R. B., "Más allá del patriotismo", O.C., p. 635.

³¹⁵ Ibidem.

³¹⁶ R. B., "La inundación", D.P., p. 180.

³¹⁷ Cfr. Félix García Moriyón, op. cit., pp. 370 a 377.

diferencia de las más características posiciones anarquistas. Alvarez Junco considera que es éste un punto en el que "el anarquismo rompió con los últimos restos deístas del radicalismo liberal español"³¹⁸. Y, aunque en el amplísimo y por definición anárquico panorama ideológico del anarquismo se encuentren también algunas tendencias deístas, éstas corresponderían a un cierto tipo de anarquismo no genuino o mitigado:

"Y así como el deísmo era más propio de actitudes políticas más conservadoras, como los republicanos, también en el anarquismo suelen coincidir las tendencias contemporizadoras en lo político-social (aunque puedan ser rabiosamente anticlericales) con los acercamientos al deísmo."³¹⁹

Más que al anarquismo, ese deísmo impersonal de Barrett aparece próximo al "panenteísmo" krausista y a las ideas teológicas pragmatistas. William James tiene la idea panteísta de un Dios inmanente que está en las propias cosas y no por encima de ellas, y afirma que "lo único que se nos testifica de una manera inequívoca es la unión con algo que supera nuestra experiencia"³²⁰.

CRISTIANISMO, IGLESIA

Cristo humano

Por más paradójico que pueda resultar, hemos de calificar a Rafael Barrett como un hombre cristiano, e incluso profundamente cristiano. Al menos, si por ello entendemos, no la adscripción a una organización religiosa denominada "cristianismo" y el sometimiento a sus ordenanzas internas, sino la valoración suprema de la figura de Cristo.

Para Barrett, Jesucristo es el ejemplo histórico en que se resumen todos los más nobles ideales:

-Es un individuo genial que destaca sobre su tiempo y su época.

³¹⁸ José Alvarez Junco, La ideología política del anarquismo español (1868-1910), op. cit., p. 35.

³¹⁹ Idem., p. 36.

³²⁰ Cit. por Luis Farré, "Unamuno, William James y Kierkegaard", art. cit., p. 74.

-Es un conductor iluminado que abre caminos en la historia de su pueblo y de la humanidad.

-Es un rebelde que acaba siendo ejecutado por las fuerzas del orden establecido.

-Es un modelo de altruismo que entrega su vida por los demás.

Todo ello desde el punto de vista de Cristo como hombre, no como Dios. Barrett adopta una actitud de tipo epicúreo y afirma que la figura de Jesucristo perdería precisamente todo su valor si se tratar de un ser sobrehumano.

"¿Qué nos importan los dioses, puesto que no somos dioses? ¿Qué nos importaría Jesús si hubiera sido Dios? (...) lo que es en verdad inmenso y sagrado, es que Jesús tembló de angustia bajo los olivos, de cólera entre los mercaderes y de terror sobre la cruz, que su carne era hermana de la nuestra, que Jesús era un hombre."³²¹

La humanidad de Cristo es la base "religiosa" de su figura intemporal. Y es precisamente la divinización (y la paralela deshumanización) de esa figura histórica lo que, a los ojos de Barrett, la desvaloriza. El ejemplo moral del Jesús-hombre "es de una significación sublime. El Salvador debía morir. El error fue resucitarle"³²².

Dentro de estos parámetros de considerar a Jesucristo exclusivamente como hombre, es inmensa la admiración (casi diríamos la "devoción") de Barrett hacia su figura. Así, dice que la cruz, "el ignominioso suplicio pagano (...) fue purificado para siempre por la sangre del más divino de los héroes"³²³, y que "Jesús es lo más divino que conocemos, porque era hombre"³²⁴. Con referencia a la importancia moral de la figura de Cristo, afirma que "difícil es volver la espalda al cristianismo sin volvérsela al amor"³²⁵.

En ese Jesucristo humano se conjuga la máxima expresión histórica de los valores que para Barrett ocuparían el primer lugar en la escala ética: el altruismo, el heroísmo y la rebeldía. En Cristo, el heroísmo coincide con un

³²¹ R. B., "La muerte de Tolstoi", O.C., p. 550.

³²² R. B., "El que fue", O.C., p. 43.

³²³ R. B., "La cruz", O.C., p. 155.

³²⁴ R. B., Carta a Panchita, 6 de junio de 1909, Cartas Intimas, op. cit., p. 83.

³²⁵ R. B., "Mañanas que pasarán", O.C., p. 238.

altruismo rebelde, incluso revolucionario. En este sentido, dice Barrett con ironía: "¿Conciben ustedes una beneficencia revolucionaria? Lo era la de Cristo. 'Dadlo todo' era su máxima monstruosa. ¿Dónde iríamos a parar con semejante doctrina? Al caos"³²⁶.

La utilización del lenguaje evangélico y la exaltación de la figura de Cristo como un rebelde defensor de la igualdad, la justicia y la solidaridad entre los hombres, fue una característica muy frecuente del pensamiento anarquista español. Lapouge y Bécaurd comparan "el fervor místico de Anselmo Lorenzo y sus compañeros" con el de los "primeros cristianos", y observan que "su lenguaje evoca el de los evangelios"³²⁷. Y Hans Hinterhäuser, por su parte, afirma que la figura de Cristo como un rebelde amigo de los pobres, e inclusive como el primer socialista, es un tema inevitable en el pensamiento de fin de siglo³²⁸.

Cristo versus Jehová

No solamente Cristo se aparta de la condición divina, sino que existe un enfrentamiento y una contradicción constante entre Dios (el Jehová del Antiguo Testamento), y Jesucristo.

Dios y Cristo son conceptos opuestos. "El antiguo y el nuevo testamento -dice Barrett- son la noche y el día. Jehová es racionalista, cruel, vengativo", en cambio, Jesús es completamente su antípoda: "cosmopolita, contrario al castigo, piadoso; su ley se resume en una sola máxima; no necesita templo ni ceremonia; le basta la sinceridad y nunca tuvieron los sacerdotes peor enemigo".³²⁹

El "cosmopolitismo" de Jesús se explica en otro momento como el hecho de romper con los moldes de la religión del pueblo de Israel, lo que es parte de su carácter rebelde. Según deduce Barrett, "Jesús fue mal hebreo. Se entendía con los gentiles, y hablaba de paz"³³⁰.

³²⁶ R. B., "Propinas", O.C., p. 299.

³²⁷ Gilles Lapouge y J. Bécaurd. Los anarquistas españoles, Laia, Barcelona, 1977, p. 30.

³²⁸ Vid. Hans Hinterhäuser, Fin de siglo, figuras y mitos, Taurus, Madrid, 1980, p. 32.

³²⁹ R. B., "A propósito de la Biblia", O.C., p. 557.

³³⁰ R. B., "Patriotismo", O.C., p. 633.

Barrett entiende igualmente que Jesucristo fue enemigo de la casta sacerdotal de su tiempo. Y afirma, con cierta dosis de ironía, que tenía "ideas anticlericales"³³¹.

Una especie de teatralización de ese enfrentamiento entre Cristo y Jehová, es el que desarrolla Barrett en el artículo "La divina jornada". En él se presenta a un Dios autoritario, el Dios medieval del santo temor, el Dios del castigo eterno y del miedo. A ese Dios las cosas no le van bien últimamente. "Se me desatiende en la tierra"- dice; y pretende enviar catástrofes y cataclismos. Pero éstos obedecen a las leyes naturales y, además, los hombres ya no se asustan. Quiere hacer milagros, pero tampoco sirven, los hombres los estudian. Se le ocurre enviar almas en pena para inculcar el santo temor a la humanidad descreída, pero los hombres han perdido el miedo a los espíritus y "hasta los fotografían".

Por fin, Jesucristo le pone frente a la dura realidad: "Los hombres se lo explican todo". Y pronuncia la fatal sentencia: "Si, padre. Tu reino ha concluido".

Le dice Cristo más tarde: "Tu ignoras los dolores humanos; yo no. Por eso no vacilas en castigar, ni en perdonar vacilo yo. Por eso tu reino concluye y el mío empieza". Y termina Barrett poniendo en boca de Cristo estas palabras que demuestran una vez más la profunda e integral admiración que siente hacia él: "Mi obra de amor y de paz no muere. Avanza poco a poco. Es invencible. Supe entregarme. Estoy dentro de la humanidad y no seré expulsado".³³²

Entiende Barrett, desde esa antítesis Cristo-Jehová, que el cristianismo del momento ha vuelto la espalda a Cristo y se ha deslizado hacia una especie de torpe superstición fetichista presidida por la imagen del Dios autoritario de la Biblia.

"Y sin embargo Cristo, en punto a cristianismo, es también una autoridad, pero no está a la moda. Los cristianos de hoy le consultan poco. Suelen preferir otros directores. Se han hecho materialistas, se han rodeado de fetiches, necesarios pedazos de palo que adorar, que besar, y en su odio a todo lo que sea espíritu, han cubierto de tatuajes la bella tradición. No han leído a San Pablo."³³³

³³¹ R. B., "María", O.C., p. 500.

³³² R. B., "La divina jornada", O.C., p. 317.

³³³ R. B., "Mañanas que pasarán", O.C., p. 238.

Ante la actitud indiscutiblemente "cristiana" de Barrett y su simultáneo rechazo del Dios bíblico, tentados estamos de catalogar su posición religiosa como la de un auténtico cristianismo ateo.

Pero tal definición podría dar la falsa impresión de que Barrett niega la existencia de Dios o niega de plano cualquier concepto del mismo. Y no es así. Barrett admite, como hemos visto, una cierta validez posible de esa idea, sólo que se trata de un concepto indefinido e impersonal, equivalente a una incógnita, un no sé que surge del misterio de la vida y de la capacidad creadora del hombre. Esa interrogante se identifica con el espíritu de la humanidad futura o con una vaga sugerencia de un "alma del mundo".

Es muy poco probable que ningún teólogo admitiera estas ideas como un concepto de Dios mínimamente aceptable. En tal caso, podríamos dar por válida nuestra caracterización de la religiosidad de Barrett como la de un "cristianismo ateo".

Catolicismo frente a cristianismo

Un corolario de la antítesis entre Cristo y Jehová es el enfrentamiento entre la Iglesia Católica y el auténtico cristianismo.

El cristianismo es algo absoluta y radicalmente distinto de la doctrina de la Iglesia; según Barrett, "Jesús no tiene nada de común, ni con la Biblia, ni con el Vaticano"; y asegura asimismo que "absolutamente todos los dogmas católicos fueron inventados después de Cristo por la Iglesia"³³⁴.

Para Barrett, la iglesia católica ha traicionado al cristianismo al convertirse en una organización poderosa y aliarse con los poderes temporales. Desde entonces la Iglesia se aleja progresivamente de sus orígenes cristianos y "leyendo las parábolas de Jesús en su forma primitiva, apreciarás lo lejos que está del cristianismo original la Iglesia católica de hoy"³³⁵.

La diferencia esencial entre catolicismo y cristianismo es la del amor frente al odio. Dice Barrett que "llegó un

³³⁴ R. B., "A propósito de la Biblia", O.C., p. 557.

³³⁵ Carta a Panchita, 6 de Junio de 1909, Cartas Intimas, op. cit., p. 84.

día en que los cristianos odiaron también, y se hicieron católicos"³³⁶. El catolicismo es, pues, una combinación de cristianismo más odio.

La Iglesia católica se ha convertido así en un mero culto supersticioso, idolátrico, en el que "cada fiel adora su pedacito de madera pintada"³³⁷ y donde "para que el Cristo sea obsequiado es preciso que esté en brazos de San José o de San Antonio"³³⁸.

Además, en ese culto supersticioso, ha adquirido función esencial la crueldad, o un cierto tipo de sadismo en el que se destacan los aspectos más sanguinarios, y "las pocas supersticiones vivaces que nos restan de la caduca religión católica son las que están impregnadas en sangre, las que nos muestran despedazado a Jesús"³³⁹.

Es evidente que la Iglesia católica, bajo estos puntos de vista, no tiene el menor parecido con lo que, para Barrett, significa el auténtico cristianismo:

"Comprendemos que si el catolicismo fuera todavía un cristianismo, si fuese siquiera una religión, Pío X se arrancaría de las sienes su tiara de pontífice, y se la ofrecería al Padre Conrady; pero el divino leproso no necesita aditamento alguno para ser hoy la cabeza visible de la antigua iglesia."³⁴⁰

El padre Conrady, que atendiendo a los leprosos había contraído la terrible enfermedad, es para Barrett modelo de altruismo cristiano, radicalmente opuesto a la suma de anti-valores que ve personificados en el Papa del decreto "Lamentabili" y de la encíclica "Pascendi", Pío X.

Con esta distinción radical entre religiosidad cristiana e Iglesia católica, y con la apelación a los valores de la "antigua iglesia", Barrett está recogiendo conceptos muy vigentes en la España de su tiempo. Esa misma distinción entre la "antigua iglesia" como la pureza de la enseñanza de Cristo y la Iglesia contemporánea como institución que se aleja de esas enseñanzas, aparece con toda nitidez en uno de los hombres que más influyeron en la sociedad

³³⁶ R. B., "El odio", O.C., p. 626.

³³⁷ R. B., "Un Dios que se va", O.C., p. 79.

³³⁸ R. B., "Los juegos del fanatismo", O.C., p. 284.

³³⁹ R. B., "Deibler", O.C., p. 83.

³⁴⁰ R. B., "El Padre Conrady", en El Nacional, Asunción, 17 de Junio de 1910, (inédito).

española de fin de siglo a través de la educación: Giner de los Ríos³⁴¹.

Según Diego Núñez, estos conceptos eran comunes a toda la intelectualidad desde principios de siglo:

"A comienzos del siglo XIX, la mayoría de los pensadores modernos solían distinguir, fuera cual fuese la fórmula de convivencia fe-razón, entre la creencia religiosa y al bagaje dogmático de las iglesias. Y al atacar las interpretaciones literales de la Biblia y los dogmas tradicionales, no sólo no admitían que estaban combatiendo a la religión en sí, como les acusaban de hacer algunos sectores eclesiásticos, sino que pensaban que su crítica era beneficiosa para la misma religión. Estos pensadores, como les ocurría a muchos de nuestros krausistas, se sentían hombres sincera y profundamente religiosos."³⁴²

Pérez de la Dehesa, por su parte, observa que entre los grupos de jóvenes noventaiochistas "era frecuente la presentación del contraste entre el cristianismo primitivo y la sociedad cristiana del momento"³⁴³. Y atribuye el hecho a la influencia de Tolstoi. Ambas observaciones son perfectamente aplicables a Barrett.

También en Unamuno encontramos la misma actitud cuando, en respuesta a Federico Urales, afirma "respecto al cristianismo" su opinión de que "el ascetismo medieval y el catolicismo en el fondo riñen con él"³⁴⁴.

Iglesia institución

En su posición crítica frente a la Iglesia Católica, no se limita Barrett a los aspectos religiosos o espirituales, sino que contempla también los aspectos sociales, políticos e incluso económicos.

³⁴¹ Vid. Francisco Giner de los Ríos. "Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo", Ensayos, Alianza, Madrid, 1969, p. 176.

³⁴² Diego Núñez, Introducción al libro de John William Draper, Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia, op. cit., p. 20.

³⁴³ Rafael Pérez de la Dehesa, El grupo "Germinal: una clave del 98, op. cit., p. 39.

³⁴⁴ Miguel de Unamuno. En Federico Urales, La evolución de la Filosofía en España, op. cit., p. 160.

La Iglesia, en primer lugar, se alió con el poder y se convirtió, de hecho, en una estructura de poder. Hoy día ya no es sino "un partido, una burocracia"³⁴⁵ que defiende sus intereses materiales como cualquier otra institución similar, "y si la Iglesia, reducida a no ser sino un partido, defiende con tanta pertinacia su poder material, es porque comprende que no tiene otro"³⁴⁶. La Iglesia en la actualidad se encuentra "podrida por la política y el Dios aborrecible del sagrado libro"³⁴⁷.

La situación se ha ido agravando progresivamente desde los primeros tiempos del cristianismo:

"Cuando el cristianismo llegó al poder, desapareció la pureza de las primeras comunidades; los grandes santos, con el asco en el alma, huyeron a los páramos y a las selvas; el catolicismo, al hacerse propietario, se volvió usurero y verdugo."³⁴⁸

La iglesia-propietaria se ha convertido en una empresa de lucro que trafica con los bienes materiales y también con los bienes espirituales; por ejemplo, con las famosas indulgencias. "El Purgatorio existe -dice Barrett-; hemos de creerlo, aunque no fuera sino por los millones que ha producido", y critica el hecho de que "el tormento de nuestros padres fallecidos se compra. Sus dolores sin cuento dependen de nuestro bolsillo."³⁴⁹

El catolicismo actual, "materialista como un banquero hídrico, trafica y hace política", y lo hace con más que regular éxito, "la empresa marcha, los dividendos no son malos"; y sin embargo, simultáneamente con ese enriquecimiento, ha perdido su auténtico valor y su fuerza espiritual "¡cuánto más débil es en medio de su oro, que cuando Jesús no tenía donde reposar la cabeza!"³⁵⁰.

Al final, la Iglesia católica ha acabado por convertirse en un eslabón más de la estructura política y económica del poder establecido en el sistema capitalista. "Por arriba las responsabilidades se van delegando indefinidamente, y

³⁴⁵ R. B., "Un Dios que se va", O.C., p. 79.

³⁴⁶ R. B., "Sin sacramentos", El pensamiento vivo de Barrett, op. cit., p. 87.

³⁴⁷ R. B., "A propósito de la Biblia", O.C., p. 557.

³⁴⁸ R. B., "La cuestión social", D.P., p. 141.

³⁴⁹ R. B., "Represalias evangélicas", O.C., p. 33.

³⁵⁰ R. B., "El materialismo católico", O.C., p. 532.

sobre la presidencia de la República, Dios, gerente supremo, cierra el escalafón"³⁵¹.

Convertida en una institución más del sistema político, la Iglesia ha perdido sus valores originales y se asemeja a cualquier otra organización de poder, hasta el punto de que en la actualidad "un regimiento y un seminario no difieren mucho en su funcionamiento práctico. La tiranía y el terror son los mismos; el lenguaje cambia"³⁵². Y en ese sentido, lanza Barrett una penetrante observación:

"La separación de la Iglesia y el Estado no es una crisis del pensamiento ni una restitución popular: es una burocracia que se come a otra."³⁵³

La Iglesia, aliada al capitalismo, sirve a éste aportando los argumentos "religiosos" para el mantenimiento del sistema. Mediante esa alianza ideológica, "la propiedad es Dios. El banco es el templo. La sagrada escritura económica es el código que manda al pobre seguir siendo pobre y al rico seguir siendo rico"³⁵⁴. En otro texto reitera Barrett que "la Iglesia concede a los ricos el cielo y la tierra. En cuanto a los pobres, que se contenten con el paraíso"³⁵⁵.

Desde esa función política de la institución eclesial, que consiste en colaborar al mantenimiento del sistema establecido, lo que implica proteger sus propios intereses, interpreta Barrett la función práctica de la idea del pecado y la inducción del complejo de culpa como los mecanismos básicos utilizados para el logro de esos objetivos. Y afirma que "la expiación, la amenaza del infierno, la manía de la penitencia, fueron recursos políticos de la Iglesia"³⁵⁶.

Al alinearse la Iglesia históricamente junto a las estructuras políticas más reaccionarias, "trajo a los 'jesuitas', término con el que ahora se designa en todos los países a una cierta categoría de hombres despreciables"³⁵⁷.

³⁵¹ R. B., "El juramento", O.C., p. 302.

³⁵² R. B., "Militarismo", en Los Sucesos, Asunción, 18 de Diciembre de 1906, (inédito).

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴ R. B., "El terror argentino", D.P., p. 211.

³⁵⁵ R. B., "Mañanas que pasarán", O.C., p. 471.

³⁵⁶ R. B., "El materialismo católico", O.C., p. 532.

³⁵⁷ Ibidem.

A cambio de los servicios que presta, la Iglesia obtiene en compensación, el disfrute de los bienes capitalistas. Censura Barrett la riqueza material de la Iglesia en contraste, de nuevo, con el mensaje de Cristo:

"¿Qué diría Jesús, él, que llamó al clero de su tiempo raza de víboras, qué diría si viera el champagne de los obispos y los cheques del Papa?"³⁵⁸

No es difícil observar un exacto parecido entre los argumentos que Barrett esgrime en contra de la institución eclesiástica y los tres puntos en que Alvarez Junco resume la crítica anarquista a la Iglesia: El primero de ellos es "su oscurantismo y actuación histórica contraria al avance del pensamiento y de la libertad humana". El segundo "podría sintetizarse en la fórmula traición al evangelio". Y el tercero se basa en que "la moral cumple una función política", y la moral católica "ha sido un poderoso instrumento de conformismo, obediencia e inacción"³⁵⁹. Todo ello posibilitado por el uso del poder que ejerce la Iglesia-institución. El repudio anarquista a la Iglesia, según Malatesta, "no es porque tenga y propague creencias absurdas, sino porque ha impuesto esas creencias y quisiera imponerlas todavía a la fuerza; no es porque haya podido oponer San Agustín a Giordano Bruno, y Ptolomeo a Copérnico, sino porque atormentó a Galileo y condenó a la hoguera a Giordano"³⁶⁰.

Muerte de la Iglesia

"El catolicismo -el Vaticano, para emplear la palabra exacta- muere porque ha dejado de ser una religión"³⁶¹, afirma Barrett. Convertida en empresa de lucro, la esencia religiosa de la Iglesia Católica se ha ido desvaneciendo a medida que aumentaba su poder político. Al transformarse en "una vasta industria explotadora de las más groseras supersticiones", ha abandonado definitivamente las primitivas enseñanzas de Cristo; y así, "de una secta que

³⁵⁸ Ibidem.

³⁵⁹ José Alvarez Junco, La ideología política del anarquismo español (1868-1910), op. cit., pp. 204 a 210.

³⁶⁰ Cit. por Carlos Díaz, La teorías anarquistas, Zero, Bilbao-Madrid, 1976, p. 123.

³⁶¹ R. B., "El materialismo católico", O.C., p. 532.

dominó la civilización no queda más que un partido, un negocio"³⁴².

A la traición de sus orígenes en Cristo, se suma el anacronismo de sus dogmas. Para Barrett, la Iglesia ha desconectado del mundo moderno al refugiarse en posturas retrógradas y aferrarse al mantenimiento de los esquemas más inmovilistas y reaccionarios. Mientras el mundo avanza aceleradamente, el catolicismo "subsiste invariable" convirtiéndose en una rémora del pasado, en una "lámpara que nos hemos olvidado de apagar al amanecer"³⁴³. El símil es muy expresivo de la valoración que Barrett hace de la Iglesia: luz que iluminó a la humanidad en oscuros tiempos pasados, se convierte en un residuo inútil cuando llega la aurora del nuevo siglo. Ello, desde luego, porque la Iglesia no ha sabido aceptar y adecuarse a las nuevas luces del mundo moderno (ciencia, emancipación, etc.).

Ante el rechazo de la Iglesia (expreso en los documentos pontificios) hacia la evolución de la sociedad moderna y sus libertades sociales y expresiones intelectuales, observa Barrett que no son ya tan sólo los espíritus materialistas o positivistas los que se apartan del catolicismo, sino también "los espíritus religiosos"³⁴⁴, y en ello es evidente su autoinclusión.

No es "La Religión", esa religión humanizada y antidogmática ("sólo mientras dudamos somos religiosos"³⁴⁵, dice Barrett) la que sucumbe y desaparece, sino la institución eclesiástica, sustentada en el dogma.

El alejamiento de sus fuentes en la doctrina de Cristo por una parte, y la ruptura con el mundo moderno, por otra, sentencian a la Iglesia Católica, según Barrett, a una muerte similar y equivalente a la muerte de Dios. Al igual que Dios, la Iglesia agoniza, "el colosal cadáver está tibio aún, pero nadie se engaña"³⁴⁶. Y sentencia Barrett, utilizando significativamente palabras de Jesucristo: "el vaticanicismo se fosiliza a nuestro ojos y pronto será un inmenso sepulcro blanqueado"³⁴⁷.

³⁴² R. B., "El progreso", D.P., p. 204.

³⁴³ R. B., "Pío X", O.C., p. 460.

³⁴⁴ R. B., "Un Dios que se va", O.C., p. 79.

³⁴⁵ R. B., "La ciencia", O.C., p. 77.

³⁴⁶ R. B., "El progreso", D.P., p. 204.

³⁴⁷ R. B., "El materialismo católico", O.C., p. 532.

EL MODERNISMO RELIGIOSO COMO CONTEXTO

Conflictos ciencia-religión

Uno de los aspectos fundamentales en la llamada "crisis de fin de siglo", y tal vez el rasgo más definitorio de la misma, es el cerrado enfrentamiento entre los avances de la ciencia y el pensamiento religioso.

En dos líneas principales los desarrollos teóricos del pensamiento científico ponían en guardia a los defensores de la ortodoxia religiosa. Eran éstas, los estudios de la Biblia con la metodología del criticismo histórico por una parte, y la teoría darwinista de la evolución de las especies, por la otra.³⁴⁸

En el primero de esos aspectos, destaca la enorme difusión y prestigio de ciertos textos sobre el tema bíblico, especialmente el libro de Renan Vida de Jesús³⁴⁹, en el que estudia los evangelios, no como una fuente de revelación, sino como un documento que ofrece datos históricos acerca de un personaje histórico en medio de otros.

Ante este conflicto entre pensamiento científico y doctrina religiosa, las posiciones son variadas. Desde las respectivas defensas a ultranza, ya sea del dogma, ya de las conclusiones teóricas de la ciencia, y el categórico rechazo consiguiente de la opción contraria, hasta los intentos conciliatorios que buscaban por una parte abrir la religión hacia las nuevas ideas, flexibilizando el dogma, y por la otra encontrar soluciones filosóficas que pudieran admitir la convivencia del pensamiento científico genuino junto a la genuina experiencia religiosa.

A esta posición conciliadora que intenta realizar movimientos de aproximación desde ambas bandas para buscar puntos de concordia, pertenecen tanto el llamado "catolicismo liberal" como el "modernismo religioso", y en España el "krausismo". En esta misma actitud frente al problema encontramos también situado a Rafael Barrett,

³⁴⁸ Cfr. Diego Núñez, Introducción al libro de John William Draper, Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia, op. cit., p. 17.

³⁴⁹ Vid. Ernest Renan, Vida de Jesús, EDAF, Madrid, 1968.

quien coincide con todos ellos en el intento filosófico de conciliar ciencia y religión, y asimismo en el método genéricamente empleado: modernizar el pensamiento religioso rechazando el dogma y, paralelamente, eludir las interpretaciones materialistas de la ciencia aceptando la posibilidad de la experiencia religiosa en su campo específico, en concreto el de lo "incognoscible" y lo misterioso en el pensamiento de Barrett.

Catolicismo liberal y modernismo religioso

El llamado "catolicismo liberal" que fue el primero históricamente de los movimientos citados, tuvo eco especialmente en Francia y Bélgica. Su principal punto de expresión fueron los congresos realizados en Malinas en los años 1863, 1864 y 1867, este último ya con la condena pontificia.³⁷⁰

La actitud del Vaticano frente a este movimiento "modernizante" fue de condena, rechazo y cerrazón total. Como respuesta tajante al movimiento de los católicos liberales, Pío X promulgó en 1864 la encíclica "Quarta Cura" y el resumen de errores o "Syllabus", en el que reprueba el librepensamiento, el agnosticismo, el materialismo, el racionalismo, el anticlericalismo, el liberalismo, el regalismo, y la masonería. El Papa condena igualmente la opinión de que la Iglesia deba "reconciliare et componere" con el progreso, con el liberalismo y "cum recenti civilisatione".

Más tarde, el Concilio Vaticano I confirmó en 1870 la línea ideológica de estos dos documentos, con lo que vino a ratificar el atrincheramiento de la Iglesia en sus posiciones inmovilistas y la declaración de guerra al mundo moderno y al progreso. De paso, el Concilio se cura en salud y declara la infalibilidad del Papa, pretendiendo anticiparse y prevenir las posibles disidencias o discrepancias.

Como es lógico, la historia no se somete a los dictados pontificios, y la fractura entre sociedad religiosa y mundo moderno se va agrandando y profundizando.

Algunos años más tarde, renace un movimiento similar con algunas variantes. Es el llamado "Modernismo religioso", que, según Poulat, "puede definirse como el encuentro y la

³⁷⁰ Cfr. José Luis Abellán, H.C., vol. IV, pp. 448 y 449.

confrontación de un pasado religioso inmóvil desde hacía mucho tiempo, con un presente que ha encontrado fuera de aquél las fuentes vivas de su inspiración"³⁷¹.

El Modernismo religioso propone una religión intimista y ética, ajena a dogmas y revelaciones. La figura principal del movimiento, el abate Loisy, reconoce expresamente ser heredero del catolicismo liberal y señala la voluntad "humanizante" de sus propuestas:

"El catolicismo liberal, concebido como una religión de la humanidad, sin despotismo moral ni infalibilidad teológica, podría ser la verdadera religión."³⁷²

Estrecha relación con el movimiento modernista tiene el llamado "americanismo" que realizó en 1893 un "Parlamento de las religiones" durante la Exposición Universal de Chicago. Los católicos franceses pretendieron realizar un encuentro similar de religiones en 1900, también con motivo de la exposición universal, pero el Papa prohibió la participación de los católicos.³⁷³

La actitud intransigente e inmovilista del Vaticano no experimenta el menor cambio, y la condena definitiva del Modernismo religioso se produce en el año 1907 con el decreto vaticano "Lamentabili" y la encíclica "Pascendi dominici gregis" promulgados por el Papa Pío X. Apenas un año después, el 7 de Marzo de 1908, fue excomulgado el Abate Loisy, cabeza principal del movimiento modernista y al que, entre otras cosas, se le acusaba de "evolucionismo spenceriano". Otros destacados teóricos del modernismo fueron también excomulgados.

El conflicto en España

Se ha dicho, y con indudable razón, que en España estos intentos de liberalización religiosa no existieron. Es cierto que no hubo un movimiento de dimensiones comparables con los de Francia, Bélgica o Inglaterra, ni con suficiente peso específico como para afectar al conjunto de la Iglesia española. En España no encontramos como tal un "Modernismo

³⁷¹ Emile Poulat, La crisis modernista (historia, dogma y crítica), Taurus, Madrid, 1974, p. 23.

³⁷² Alfred Loisy, El Evangelio y la Iglesia, Librería Francisco Beltrán, Madrid, s.f. (1909), p. 87.

³⁷³ Cfr. Eduard Valentí Fiol, El primer modernismo catalán y sus fundamentos ideológicos, op. cit., p. 74.

religioso", y en numerosas ocasiones se ha llamado la atención sobre las confusiones que a veces provoca la homonimia entre el Modernismo literario que se da en el área hispánica y el Modernismo religioso de los países centroeuropeos, que son dos fenómenos absolutamente diferentes en sus contenidos, objetivos y formulaciones. Incluso se ha llegado a proponer (tratando de evitar los malentendidos de esa homonimia) sustituir de una vez por todas el uso del término "Modernismo" referido al campo literario, por el de "Simbolismo" que sería la verdadera correspondencia del movimiento a nivel europeo.³⁷⁴

Pero no es menos cierto, sin embargo, que los conflictos entre la ciencia y la religión, así como los movimientos religiosos europeos, tuvieron fuerte repercusión en la sociedad española, y muy especialmente en los ambientes intelectuales de avanzada.

La clave de esta aparente contradicción tal vez la hallemos al considerar que la sociedad española del siglo XIX era de una estructura mucho más teocrática que sus contemporáneos países europeos. Y lo que en Europa es un movimiento principalmente interno de la Iglesia, y por tanto institucional, en España afecta a la sociedad civil que todavía ha de liberarse de la excesiva tutela religiosa.

Salvo algunos casos aislados, como el de los sacerdotes Fernando de Castro o Pedro Sola y Villaret, el clero español permanece impermeable a las tendencias renovadoras modernizantes, y cierra filas en la defensa a ultranza de la intangibilidad del dogma.

Sin embargo, entre los católicos laicos, el "catolicismo liberal" tiene hondas repercusiones. En la segunda mitad del siglo XIX son numerosas las publicaciones de libros que de una u otra manera coinciden en proponer una religión sin dogmas ni Vaticano, con rasgos teológicos por lo general panteístas, y sustentada en las enseñanzas de Cristo. José Álvarez Guerra, Miguel López Martínez, Roque Barcia, Justo

³⁷⁴ Vid. Guillermo Díaz Plaja, Estructura y sentido del Novecentismo español, Alianza, Madrid, 1975, p. 22. En la misma opinión coinciden: Alfonso Botti, La Spagna e la crisi modernista, Editrice Morcelliana, Brescia, 1983; Eduard Valenti Fiol, El primer modernismo catalán y sus fundamentos ideológicos, op. cit.; y Giovanni Allegra, El Reino Interior. Premisas y semblanzas del Modernismo en España, op. cit.

Rodríguez Alba, son algunos de los nombres que ejemplifican esta línea de pensamiento.³⁷⁵

Pero donde estas propuestas religiosas y filosóficas se condensan de una forma más palpable y coherente, por tratarse de una escuela filosófica, y no ya de figuras individuales aisladas, es en el Krausismo.

El Krausismo que, según constata Elena María de Jong, "se destaca frente a otros sistemas filosóficos por el sentido religioso que impregna a sus doctrinas"³⁷⁶, es el equivalente español de los movimientos religiosos liberalizantes europeos. Teresa Rodríguez de Lecea en su estudio sobre el tema, pone el krausismo en directa conexión con los movimientos del catolicismo liberal, a caballo entre éstos y el "Modernismo religioso" de fin de siglo³⁷⁷. A idéntica conclusión llega Valentí Fiol, quien califica a los krausistas de "premodernistas"³⁷⁸, coincidiendo a su vez con Jobit³⁷⁹.

La identidad de planteamientos y actitudes en el ámbito religioso entre el catolicismo liberal y el krausismo es muy alta, si bien existen diferencias formales destacables. La primera y fundamental es, como ya señalamos, que el catolicismo liberal es un movimiento que se produce dentro de la propia Iglesia y es encabezado por religiosos, mientras que el krausismo es una escuela secolar. Y la segunda es que en el krausismo los planteamientos religiosos son un aspecto de concepciones filosóficas más generales que constituyen el eje del sistema. Por lo demás, las actitudes religiosas concretas son muy semejantes.

Algunos de los planteamientos religiosos del krausismo son: el rechazo de "todo elemento dogmático, todo misterio,

³⁷⁵ Cfr. Diego Núñez, De la alquimia al panteísmo, op. cit.

³⁷⁶ Elena María de Jong, El krausismo y la generación de 1898, op. cit., p. 2.

³⁷⁷ Vid. Teresa Rodríguez de Lecea, "Notas para la caracterización del catolicismo liberal en España: el Krausismo", en Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española, Universidad de Salamanca, 1983.

³⁷⁸ Vid. Eduard Valentí Fiol, El primer modernismo catalán y sus fundamentos ideológicos, op. cit., p. 58.

³⁷⁹ Vid. Pierre Jobit, Les éducateurs de l'Espagne contemporaine, Feret & Fils, Bordeaux, 1963.

toda revelación y todo milagro"³⁸⁰; un concepto de Dios "oscuramente impersonal"; unidad, armonía y panenteísmo, frente al dualismo cielo-tierra; la valoración de Jesucristo como "el hombre que mejor había comprendido a Dios"; la "humanización" de la religión, ya que en su límite final el Reino de Dios se identifica y confunde con el Ideal de la Humanidad.³⁸¹

Gumersindo de Azcárate nos confirma en su "Minuta de un testamento" la identificación del catolicismo liberal con el Krausismo, cuando dice que "otros creían en la posible armonía del catolicismo con la libertad. Yo era de éstos; así que, católico y liberal, parecíame que era distinta la causa de la teocracia y la de la Iglesia"³⁸².

El golpe a estas esperanzas krausistas de conciliación entre la libertad y la Iglesia fue el mismo que acabó con el "catolicismo liberal": el Syllabus errorum de 1864, y el Concilio Vaticano I de 1869-70.

Al año siguiente del "Syllabus", en 1865, el Ideal de la humanidad de Sanz del Río es incluido por Pío IX en el índice de libros prohibidos. En 1867 muchos profesores krausistas son separados de sus cátedras por negarse a jurar fidelidad a la Iglesia y a la Corona. A partir de 1870, como consecuencia de la ratificación de la línea de la Iglesia en el Vaticano I, la mayoría de los krausistas se apartan definitivamente del catolicismo.

Salmerón describe la situación del momento y el dilema sin salida en que se veía atrapado el krausismo:

"Ante las declaraciones y anatemas del Syllabus y del concilio Vaticano, ¿quien puede sostener la conciliación del catolicismo y la ciencia? Imposible es ciertamente esperarla, como aquél no reniegue de su fe o ésta de la Verdad; aún así no habrá conciliación, sino imperio de un lado, sumisión de otro, y negación de sí propio en ambos."³⁸³

Cuando las ideas del catolicismo liberal renacen años después con el "Modernismo religioso", los krausistas

³⁸⁰ Francisco Giner de los Ríos, "Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo", Ensayos, op. cit., p. 178.

³⁸¹ Cfr. María Dolores Gómez Molleda, Los reformadores de la España contemporánea, CSIC, Madrid, 1966, p. 41.

³⁸² Cit. por José Luis Abellán, H.C., vol. IV, p. 450.

³⁸³ Nicolás Salmerón, Prólogo al libro de John William Draper, Historia de los conflictos entre la ciencia y la religión, op. cit., p. XLV.

reciben con evidente alborozo su aparición, ya que ven de nuevo la coincidencia en sus planteamientos religiosos y esperan que esta vez la jerarquía eclesiástica sea flexible ante el movimiento modernizador. Según Valentí Fiol:

"Clarín declara su satisfacción por poder ser a la vez católico y moderno, y saluda la aparición del modernismo católico (la palabra es suya), es decir, una versión del catolicismo que se da la mano con lo que en todos los campos pueda darse de más avanzado: un catolicismo progresista, humanitario y de veras universal."³⁸⁴

El libro de Loisy El Evangelio y la Iglesia, considerado la obra clave de la doctrina modernista, es editado en España en traducción castellana de Alberto Jiménez, de la Institución Libre de Enseñanza, significativamente.

Y el propio Giner en un escrito³⁸⁵ del año 1876 se refiere al "movimiento que a consecuencia de la declaración de la infalibilidad pontificia se ha iniciado en toda Europa, sobre todo en Alemania". Ese movimiento se propone una "restauración" de los rasgos "primitivos de la Iglesia católica contra las últimas reformas llevadas a cabo desde el Concilio de Trento, y que parecen tender a concentrar más cada vez toda la vida religiosa en manos del sacerdocio". Giner identifica esta actitud de los modernistas con los que el denomina en España "católicos viejos" (entre los que implícitamente se incluye) y que caracteriza como "los defensores de lo que estiman verdadera tradición y régimen puro y propio de la comunión a que pertenecen".

El krausismo encuentra en la Iglesia primitiva un espíritu democrático y una autenticidad religiosa que la actual ha perdido. La similitud con las expresiones de Barrett acerca de la "antigua iglesia" es evidente.

Volviendo ahora al planteamiento hecho al inicio de este epígrafe y a la cuestión de si existió o no el Modernismo religioso en España, Abellán advierte³⁸⁶ dos conceptos no del todo exactos que se suelen manejar con referencia a dicho tema. Son ellos:

³⁸⁴ Eduard Valentí Fiol, El primer modernismo catalán y sus fundamentos ideológicos, op. cit., pp. 69 y 70.

³⁸⁵ Francisco Giner de los Ríos, "Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo", Ensayos, op. cit., p. 176.

³⁸⁶ Vid. José Luis Abellán, H.C., vol. 5/II, p. 68.

-Que en España no hubo Modernismo religioso.

-Que el Modernismo literario no tiene la menor relación con el religioso.

Con respecto al primer punto, según hemos analizado, lo más correcto sería decir que no hubo un movimiento clerical similar al europeo. Pero si existió, en cambio, un movimiento equivalente de carácter laico, con la escasa participación de algunos clérigos aislados, y en el que el bloque más significativo estuvo constituido por el krausismo.

En cuanto al segundo punto, es cierto que el uso del mismo término para el "Modernismo religioso" europeo y para el "Modernismo literario" hispano, es un caso claro de homonimia, ya que se hace referencia a dos significados esencialmente distintos. Sin embargo, no es cierto que no exista algún tipo de relación entre ambos.

La relación viene dada precisamente a través del krausismo. El movimiento intelectual y artístico llamado "Modernismo" (y no digamos el 98 en concreto) está integrado en su mayoría por herederos del krausismo: discípulos directos de los maestros krausistas, alumnos de la Institución Libre de Enseñanza o de universidades donde enseñaban profesores mayoritariamente identificados con el krausismo. Esos jóvenes "Modernistas" se formaron, por tanto, en el talante religioso de sus maestros krausistas que equivale, como vimos, al catolicismo liberal y al modernismo religioso. A esta conclusión llega en su estudio Valentí Fiol:

"Por muchas que sean las diferencias de motivación y de actitud que puedan señalarse entre ellos, el mensaje religioso krausista forma parte del legado transmitido a los noventayochistas. El contenido de este mensaje coincidía en lo esencial con la nueva religiosidad que a fines de siglo reverdecía en Europa y especialmente en Francia."³⁸⁷

No es muy difícil, ni demasiado aventurado, ver el origen de esa homonimia precisamente en la relación citada, que sería percibida de una manera vaga pero no del todo errónea por ciertas capas de la sociedad española, en general por los grupos ideológicamente opuestos, conservadores y clericales.

³⁸⁷ Eduard Valentí Fiol, El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos, op. cit., p. 60.

Hemos de tener en cuenta que el término "Modernista" es en su origen una denominación exógena y, en general, de carácter peyorativo. Manuel Machado confirma que así se sentía el uso del término, cuando dice que esa "palabreja" "representa sencillamente el último gruñido de la rutina contra los pobres y desmedrados innovadores"³⁸⁸. Y cuando recordamos que a Unamuno se le conocía pública y despectivamente como "el tío modernista", el hecho nos ofrece mucha luz sobre la misma historia del término. Parece muy probable que el término "Modernismo" aplicado al movimiento hispano, surgiera como remedo del "Modernismo" religioso europeo por un fenómeno de ampliación semántica. Esta ampliación semántica hubo de producirse como consecuencia de toda la nutrida campaña del Vaticano contra el Modernismo religioso que en España (al no encontrar el objeto preciso de sus anatemas) hubo de volcarse contra sus posibles homólogos. En la conciencia pública, controlada todavía en buena medida desde los pulpitos, el término "Modernista" comenzaría a sonar como el luciferino contubernio de todos aquellos que adoptaron posturas rebeldes hacia el pensamiento oficial, innovadoras con las costumbres e irreverentes con el dogma. En las actitudes y propuestas de los jóvenes grupos iconoclastas de fin de siglo, la mirada clerical vería un remedo del diabólico movimiento renovador europeo (y, efectivamente, alguna relación indirecta existía, como hemos visto), y a la vez encontraba un blanco sucedáneo (a falta de uno más específico) hacia el que dirigir sus condenas cumpliendo las directrices recibidas del Vaticano.

Encontramos una confirmación bastante clara a esta interpretación en las autorizadas palabras de Juan Ramón Jiménez quien, refiriéndose precisamente a los orígenes del término "Modernismo", dice:

"Creo que el nombre vino de Alemania, donde se producía un movimiento reformador por los curas llamados modernistas."³⁸⁹

³⁸⁸ Cit. por Antonio Ramos-Gascón, "La revista 'Germinal' y la 'Gente Nueva'", en La crisis de fin de siglo: ideología y literatura, op. cit., p. 60.

³⁸⁹ Juan Ramón Jiménez, en La Voz, 18 de Marzo de 1935. Cit. por José Luis Abellán, H.C., vol. 5/II, p. 23.

Barrett y el modernismo religioso

No será preciso recapitular ahora las ideas religiosas de Rafael Barrett, analizadas en epígrafes anteriores, para constatar su precisa inclusión en el centro mismo del panorama en que se debaten los problemas más candentes en el conflicto ciencia-religión característico de la "crisis de fin de siglo". Barrett se identifica plenamente con la línea del catolicismo liberal en la búsqueda de una religiosidad humanizada, en la valoración del cristianismo original, en el rechazo del dogma y la revelación, en la voluntad de superación del dualismo, etc., etc. Es, además, un "joven modernista", y ya hemos señalado la evidente asimilación de elementos krausistas, probablemente durante sus estudios universitarios en Madrid.

Hay, no obstante, dos aspectos específicos especialmente destacables en el pensamiento religioso de Barrett. El primero es el hecho de que, por su formación francesa, Barrett está tal vez un poco más próximo al modernismo religioso que sus contemporáneos españoles. En sus escritos aparecen con frecuencia los nombres más característicos del movimiento, entre ellos Loisy, Lamennais y Duchesne, que son la cabeza principal del modernismo y dos de los más importantes precursores del catolicismo liberal, respectivamente.

Y el segundo aspecto es que Barrett no abriga ya la menor esperanza (como sí, en cambio, la mantuvieron los krausistas) acerca de la actitud de la Iglesia católica. Por eso no ve conciliación posible, sino tan sólo el más radical enfrentamiento entre el pensamiento moderno y la religiosidad auténtica de una parte, y la institución eclesiástica de la otra.

REFLEXIONES ACERCA DE LA MUERTE

En cualquier sistema filosófico que no acepte de antemano una determinada receta religiosa, la reflexión sobre la muerte se constituye en un problema acuciante y es fuente de numerosas e inquietantes preguntas.

En el caso de Barrett el tema tiene una relevancia muy especial y suplementaria, dada su particular circunstancia vital. La tuberculosis pulmonar que padece, enfermedad entonces incurable, le ataca con frecuentes crisis que le ponen periódicamente al borde de la muerte; y ello durante la mayor parte de sus años de producción intelectual.

Barrett escribe desde principio de 1907 con el espectro de la muerte sentado junto a su silla, y confiesa sentirse "abandonado, perdido en el último rincón de la tierra y en eterno coloquio con la sombra que me invade"³⁷⁰.

La imagen medieval y fatídica de un Barrett en conversación perenne con la muerte que cotidianamente le amenaza, nos da la medida de la autenticidad y radicalidad de su reflexión filosófica. La típica calavera colocada sobre la mesa para no permitir al filósofo desentenderse y olvidar la presencia despiadada del fin inevitable, es vivida trágicamente por Barrett como la inminencia palpable de su propio cadáver. Incluso, como un viajero que hubiera llegado en su expedición a límites remotos, se permite narrarnos lo que se siente al borde de la muerte:

"Es una sensación de espanto físico... es una amplificación enorme de lo que se experimenta en las antecámaras de los dentistas".³⁷¹

Hasta el fin de sus días, en Diciembre de 1910, Barrett mantiene esa terrible relación de permanente diálogo con la muerte, y a la vez una lucha cotidiana contra ella. Tal vez sea ésta la causa de que los textos de Barrett siempre parezcan estar por encima de las vanidades y trivialidades humanas, y nos sorprendan por su manera directa de ir a lo esencial con particular claridad y crudeza, como "quien se embarcará pronto para los países desconocidos y va mirando las cosas de la tierra sin impaciencia y sin avidez"³⁷².

La muerte y la vida

Durante casi cuatro años de su corta vida (de los 30 a los 34 años de edad) Barrett vive su muerte, convive con ella y reflexiona sobre su realidad inevitable en un "coloquio" inquietante. Y lo hace con una serenidad de ánimo y un estoicismo verdaderamente asombrosos, a la vez que con una total conciencia de su situación:

³⁷⁰ R. B., Carta a Peyrot, 9 de Septiembre de 1909. Recogida por Vladimiro Muñoz, Barrett en Montevideo, op. cit., p. 31.

³⁷¹ R. B., "La muerte", en El Diario, Asunción, 2 de Noviembre de 1910, (inédito).

³⁷² R. B., Carta a Herib Campos Cervera, 18 de Diciembre de 1908. Recogida por Vladimiro Muñoz, Coelho Netto y Agustín Barrios, op. cit., p. 28.

"Tengo el final delante. Veo la cortadura del camino... Pero me quedan todavía algunos pasos. ¿Y en qué me diferencio del hombre robusto? En que él puede dar unos poquitos pasos más que yo, eso es todo. La negra cortadura es la misma, un poco más allá, un poco más acá."³⁷³

Barrett enfrenta la realidad próxima de su muerte sin reticencias, ya que "con la ciencia por arma única, hemos de mirar la muerte cara a cara y medirnos con ella"³⁷⁴. Reflexiona íntimamente sobre la realidad de la muerte que le avanza por dentro con la enfermedad, y en esa reflexión sus conclusiones son genuinamente epicúreas: la muerte no existe.

"Sabemos hoy que la muerte destruye la materia orgánica, y que la vida la destruye también. Cada molécula de nuestro ser se renueva muchas veces antes de la descomposición final. Morir es transformarse, y vivir también. La muerte no existe. No queda más que la vida."³⁷⁵

El resultado de la reflexión es visiblemente similar al de los "razonamientos medicinales" de Epicuro. "No tememos a la muerte, porque sabemos que la muerte no es contraria a la vida"³⁷⁶, afirma Barrett.

El pensamiento de Barrett sobre el tema se resume en dos puntos esenciales: es absurdo el miedo a la muerte, y la muerte es una parte más de la vida.

En el fondo, los dos puntos son uno solo, ya que el primero se deriva del segundo y "un sentimiento bien cultivado hace despreciar por igual la vida y la muerte"³⁷⁷, dice Barrett, con las mismas muestras de estoicismo que cuando afirma que "todo muere aunque no merezca morir. Con igual indiferencia, el destino apaga las estrellas y los ojos de los hombres"³⁷⁸.

Desde esta perspectiva, salud y enfermedad, vida y muerte, confluyen en el mecanismo general de la existencia.

³⁷³ R. B., Carta a Peyrot, Diciembre de 1909. Recogida por Vladimiro Muñoz, Barrett en Montevideo, op. cit., p. 36.

³⁷⁴ R. B., "La muerte", art. cit., (inédito).

³⁷⁵ Ibidem.

³⁷⁶ R. B., "Cartas Intimas", O.C., p. 419.

³⁷⁷ R. B., "Suicidas anónimos", O.C., p. 99.

³⁷⁸ R. B., "El mito naturista", O.C., p. 577.

En medio de una breve controversia periodística, escribe Barrett que "la enfermedad no se opone a la salud; ambas van a la muerte. ¿Prefiere usted que digamos que van a la vida? Es igual. ¿Qué es la enfermedad? La buena salud de los microbios. Enfermedad y salud obedecen a las mismas leyes biológicas"³⁹⁹.

Los rasgos ascéticos del pensamiento y de la propia personalidad de Barrett afloran con caracteres bien marcados en estas reflexiones sobre la muerte, que además no son elucubraciones abstractas sobre una realidad distante, sino cuestiones trágicamente vivas y presentes. Aún en esas circunstancias, es manifiesto el estoicismo expreso en el hecho de negarse a admitir que la muerte tenga que ser necesariamente un drama o una catástrofe. Por el contrario, se trata de un hecho totalmente natural y no más relevante que otros:

"Nos vamos. Es muy sencillo. ¿Por qué marcharse habría de ser más misterioso que llegar? ¿Es acaso la muerte más incomprensible que la vida?"⁴⁰⁰

Muerte enigma

La actitud estoica y el epicureísmo con que Barrett (probablemente como una vacuna moral autoadministrada contra la tragedia) afronta la prematura realidad de su muerte, no implica que deje de reconocer el baldazo de angustia que supone enfrentarse a ella cara a cara. Es precisa una gran fortaleza de espíritu para ese enfrentamiento.

"Sin dioses, milagros, hospedaje estipulado de ultratumba, ni nada que esperar de fuera, hemos de ser fuertes, puesto que estamos solos."⁴⁰¹

La idea de la anulación en la nada absoluta es dura de aceptar para cualquier persona, sobre todo cuando se tiene la perspectiva cierta del inminente fin de la vida. La mente se resiste instintivamente a aceptar "la negra pesadilla final". El catolicismo ofrece un recurso para escapar de ese pánico a la nada, asegurando otra vida en la que la diferencia entre cielo o infierno no es, para

³⁹⁹ R. B., "Respuesta a Aurelio del Hevron", O.C., p. 656.

⁴⁰⁰ R. B., "Me voy", O.C., p. 105.

⁴⁰¹ R. B., "La muerte", art. cit., (inédito).

Barrett. esencial: "¡cuántos, a cambio de evitar el aniquilamiento absoluto, elegirían el infierno! En el infierno se sufre, se conspira, se maldice, se vive. ¡Venga la inmortalidad, aunque sea la de la desesperación!"⁴⁰².

La gran incógnita que se abre con la muerte física no queda cerrada en la única opción de la pura nada. Desde sus planteamientos espiritualistas, Barrett admite la posibilidad de que pueda haber una especie de sobrevivencia espiritual, y así dice que "las almas se ven, quizás del otro lado del abismo se ven todavía mejor... ¿Quién sabe?"⁴⁰³.

Solucionar el problema de la muerte, lo que no consiste en buscar una receta determinada sino en aceptar el enigma y la gran interrogante abierta sobre la que no tenemos datos ciertos, es para Barrett uno de los objetivos primordiales de su actividad filosófica:

"El mayor problema filosófico es reconciliarnos con la muerte, y quizá lo resolvamos mediante la obra."⁴⁰⁴

Como vemos, Barrett no piensa que se vaya a encontrar la fórmula que dé respuesta al problema. En realidad, considera que, como parte del misterio de la naturaleza y de la vida, no hay una respuesta racional al asunto. Piensa, en cambio, que hay que reconciliarse con la muerte, es decir, que hay que aceptar la existencia de la gran incógnita y asumir el misterio como tal, y la muerte como un misterio más, quizá más trágico y definitivo que otros, pero no por ello más absurdo o más inaceptable. Y para ese objetivo filosófico supremo, la vía que Barrett propone nos remite de nuevo a sus convicciones pragmatistas: no será con la reflexión ni con el análisis con lo que podremos encontrar la solución al problema, ni por mecanismos racionalistas de ningún tipo, sino por la obra, por la acción. La acción tampoco va a encontrar una "solución" al problema de la muerte, pero probablemente sí va a permitir superarlo en la vida y en la conciencia individual.

En la búsqueda de "reconciliación" con el gran enigma de la muerte que, además de un primordial objetivo filosófico,

⁴⁰² R. B., "Suicidas anónimos", O.C., p. 99.

⁴⁰³ R. B., Carta a Peyrot, 29 de Julio de 1910. Recogida por Vladimiro Muñoz, Barrett en Montevideo, op. cit., p. 48.

⁴⁰⁴ R. B., "La obra que salva", O.C., p. 148.

es en Barrett una urgente necesidad vital, llega a una pirueta lógica que no deja de resultar interesante. Dice Barrett que, aún suponiendo "evidenciado matemáticamente en nuestra razón y palpado en nuestros laboratorios que nos aguarda la muerte completa, la nada irremediable, el infinito negro donde nuestra voz no alcanza", aún así encuentra Barrett motivos de reconciliación con la muerte y de consuelo, ya que, en tal caso "la muerte nos ligará íntimamente a la verdad de las cosas, y por ella tocaremos las entrañas de la realidad".⁴⁰³

Por una parte, esa hipotética constatación de la falta de resquicios en la muerte, nos une con la verdad, ya que implicaría haber develado un misterio. Y por otra parte, Barrett concibe esa muerte definitiva como una especie de aporte individual al conjunto de la especie que sobrevive al individuo.

En algunos momentos parecería que Barrett recoge ciertos rasgos de un tipo de teoría de la transmigración (lo que no sería raro dada su simpatía hacia el orientalismo). Dice, por ejemplo, que "nuestra forma, una vez revivida en otras más jóvenes, una vez en marcha hacia el porvenir, es sobre nosotros algo inútil que debe caer como la hoja seca"⁴⁰⁴.

Sin embargo, creemos que no se trata precisamente de que Barrett haga suyas convicciones transmigratorias, sino más bien de una interpretación con base en la teoría de la evolución, y específicamente en el proceso de la selección natural. La especie utiliza en su marcha ascendente el implacable proceso de la supervivencia de los más aptos y la selección natural para ir mejorando las condiciones de adaptación al medio. De las mejoras surgidas al azar, en multitud de individuos a lo largo de numerosas generaciones, la especie va aprovechando e incorporando en su código genético todo lo positivo mediante la sistemática e inmisericorde selección natural. Barrett saca de estos hechos (muy en el ambiente de la ciencia de su tiempo) la conclusión práctica de que la vida del individuo colabora con su muerte en el mejoramiento de la especie, ya que la selección sólo se puede producir eficazmente bajo la condición de una gran mortandad habitual. El individuo muere, pero la especie sobrevive y mejora con su aporte. La

⁴⁰³ R. B., "Epifonemas", D.C., p. 322.

⁴⁰⁴ Idem., p. 324.

inmortalidad es un anhelo del individuo que se concreta en la vida de la especie.

Lo destacable es que Barrett encuentra en ese argumento un último consuelo, un motivo irrefutable de reconciliación con la muerte. Así, aunque no existiera ningún tipo de pervivencia espiritual, y la muerte fuera la aniquilación absoluta en la nada, aún así, cada individuo está participando con su muerte en una entidad superior y colaborando en el mejoramiento de su especie con la entrega de su individualidad.

"Aceptaremos prolongar nuestra raza y nuestro pensamiento sacrificando nuestra individualidad inútil. Aceptaremos la muerte, no despiadada al separarnos de los buenos, si piadosa al borrar a los débiles, a los abortados y a los viciosos. (...) Sentiremos que debemos morir porque aún no somos perfectos y porque es indispensable nuestra sangre a nuevos ensayos. Sentiremos que somos nobles tentativas en manos de la naturaleza, la cual en su afán sublime de conseguirla más hermosa, funde y vuelve a fundir infatigablemente el bronce de la estatua."⁴⁰⁷

En este punto, el pensamiento de Barrett redondea en nuestro análisis otros aspectos ya tratados anteriormente: la identificación del bien con el futuro, el concepto supremo del altruismo como entrega a los demás (y especialmente a las generaciones futuras), la vaga idea de un "alma del mundo" como imagen divina de la humanidad del porvenir. Todo vienen a confluír en esta idea del aporte de cada existencia individual al mejoramiento de la especie. Idea que, por un lado, apoya sus plantas en la teoría evolucionista y, por otro, alcanza una suprema dimensión ética en la que se integran los valores del altruismo y el futuro, hasta el punto de hacer justificable la muerte individual.

Muerte, energía e individuo

En relación con su idea de la muerte como entrega del individuo y aporte a la unidad superior de la especie, Barrett interpreta el acontecimiento de la muerte en el sentido de la devolución, por parte del individuo, de la

⁴⁰⁷ R. B., "La muerte", art. cit., (inédito).

energía que momentáneamente acaparó y que retorna al fondo común de la especie. En ese fondo común de energía permanece inacabable la vida, y así afirma que "ni son las tinieblas las que apagan la luz, ni es la muerte capaz de detener la vida"⁴⁰⁸.

Esa idea de algo así como un depósito de energía común de la especie y que nutre temporalmente a los individuos es parte, desde luego, del aspecto enigmático de la realidad. Y por eso, "vivir es darse poco a poco a lo desconocido, y morir darse de un golpe"⁴⁰⁹.

Estos planteamientos sobre la muerte en los que Barrett busca desesperadamente una solución al acuciante problema, o al menos una "reconciliación" urgente, implican la entrega del individuo al magma genérico de la especie. Aquellos conceptos iniciales radicalmente individualistas, de los que partía el pensamiento del joven Barrett, hubieron de removerse medularmente para dar paso a la aceptación de la muerte desde la anulación casi total del individuo:

"Quizá sea la individualidad una ilusión innecesaria; los hombres y los dioses son quizá depósitos provisorios de energía, puntos ficticios en que se concentra el poder para gastarse con mayor eficacia. ¡Quién sabe si lo importante no es nacer sino morir!"⁴¹⁰

La hipotética importancia prioritaria de la muerte sobre la vida, nos hace recordar aquel permanente "coloquio con la muerte" en que, según sus propias palabras, consistía la vida de Barrett. Y se relaciona, igualmente, con su admiración hacia los místicos y hacia la literatura mística española. En este aspecto, Barrett nos llama la atención sobre "por qué los héroes de la vida interior se ocuparon con tanto ahínco de mortificarse, es decir, de hacer la muerte"⁴¹¹.

⁴⁰⁸ R. B., "Cartas inocentes", O.C., p. 422.

⁴⁰⁹ R. B., "El que fue", O.C., p. 42.

⁴¹⁰ Ibidem.

⁴¹¹ R. B., "El día de los difuntos", O.C., p. 151.

Muerte y suicidio

El tema del suicidio aparece repetidamente en Barrett y siempre con un tratamiento muy particular. El suicidio es para Barrett una acción admirable, incluso gloriosa.

Esta actitud tan poco común nos pone ante la conjetura de si Barrett habrá llegado a considerar la posibilidad del suicidio en medio de su dramática situación vital, o si tal vez haya alguna relación con las falsas noticias de prensa sobre su suicidio y un posible intento fallido (lo que en principio encontrábamos poco probable a juzgar por los datos), o si se tratará de una convicción intelectual al margen de esas circunstancias vitales. En cualquier caso, para Barrett el suicidio "es un certificado de energía" y "el acto supremo después de nacer. Someter a la voluntad, aunque parcialmente, el desenlace universal y negro de la vida, será siempre grandioso; no es un inútil el que se suicida, sino un sacrificado"⁴¹².

Rechaza Barrett el típico argumento de que el suicidio representa una huida y equivale a un acto de cobardía: "¿Cobarde? ¿Cuál es la cobardía mayor, temer la vida o temer la muerte? ¿Resignarse a lo conocido o afrontar el misterio? Matarse es una cobardía a la que pocos se atreven", y reafirma su opinión de que "me parece cosa grande convertir en llave el cañón de un revólver, y salir del mundo por el pequeño agujero de la sien"⁴¹³.

Distingue Barrett entre dos tipos de suicidios, el egoísta y el heroico. Pero no se trata de que uno de ellos sea aceptado y el otro censurado. No; los dos merecen la aprobación y la admiración de Barrett. La diferencia estriba en que el uno es respetable y el otro es, además, sublime.

"El suicidio puro, el suicidio egoísta (no el suicidio heroico que, lejos de negar la vida, construye y glorifica una vida más potente y más amplia) será siempre para el individuo normal un acto de valor que nuestros abuelos hallarían satánico. El suicida, desde un terreno inaccesible, desafía al destino, se burla de la Providencia conocida o desconocida, y en las tinieblas donde se hunde por su capricho levanta una acusación que jamás será acallada."⁴¹⁴

⁴¹² R. B., "Suicidios (II)", Q.C., pp. 681 y 682.

⁴¹³ R. B., "Suicidas anónimos", Q.C., p. 99.

⁴¹⁴ R. B., "Suicidios (I)", Q.C., p. 457.

En este sentido, ya referimos en su momento la rotunda afirmación de Barrett según la cual el suicidio "refuta a Dios"⁴¹⁵.

LA HISTORIA

Concepción de la Historia

En el pensamiento de Barrett aparece muy claramente expresada la conciencia de algunas cuestiones fundamentales acerca de la Historia.

En primer lugar, Barrett menosprecia la tradicional historia político-militar, bajo el criterio de que los sucesos esenciales para el acontecer histórico no son precisamente los políticos. Los verdaderos acontecimientos históricos de trascendencia ocurren en el subsuelo de la sociedad, lejos del aparato de la política y del ruido de la guerra. Con un ejemplo muy expresivo dice que "un Watt es el destino presente y en perpetua obra; un Bonaparte es el espectáculo; caído el telón, las gentes reanudan sus habituales tareas"⁴¹⁶. Para Barrett, las auténticas causas eficientes del acontecer histórico se encuentran en las circunstancias económicas y sociales, y en los cambios que en ellas se producen; los hechos políticos no serían sino una consecuencia posterior de aquéllas. Así lo afirma en medio de un análisis de la explosiva situación que se vivía en Rusia, al decir que "probablemente la causa inmediata de la Revolución rusa resida en algún factor económico de los que la verdadera erudición histórica descubre bajo todas las transformaciones políticas"⁴¹⁷.

En segundo lugar, Barrett concibe la Historia como una ciencia interpretativa, ya que "en historia no hay hechos, sino 'signos' de hechos, signos por lo general anodinos, deficientes y contradictorios"⁴¹⁸. Esa interpretación, no de los hechos, sino de los signos de los hechos, adquiere así una dimensión literaria e incluso poética. Barrett es gran admirador de Carlyle y de Michelet, y afirma que "la

⁴¹⁵ Idem., p. 456.

⁴¹⁶ R. B., "La violencia", O.C., p. 674.

⁴¹⁷ R. B., "Rusia", en Los Sucesos, Asunción, 18 de Noviembre de 1905, (inédito).

⁴¹⁸ R. B., "De historia", O.C., p. 537.

historia es un poema menos inverosímil que los otros"⁴¹⁹. Si la historia es interpretación, es por lo tanto también valoración. Y Barrett, utilizando el ejemplo de los Boers y del Japón, observa que en la historia priman los valores del éxito práctico; es decir, que son los triunfadores siempre los que acaparan las simpatías de la historia, ya que por lo general son ellos quienes la escriben.

"Lo vergonzoso es la derrota. El triunfo es la virtud. La Historia, como la sociedad, adora cobardemente el éxito."⁴²⁰

Visión de la Historia

Observa Barrett el desarrollo de la Historia de la Humanidad como lucha y conflicto. Y ello desde los más remotos orígenes de la civilización, desde el momento en que "el jefe salvaje se hizo propietario de los rebaños del enemigo y de campos más fértiles, sustituyó el canibalismo por la esclavitud"⁴²¹. A partir de entonces, con la instauración del principio de propiedad, la crónica de la humanidad se puede ver sintetizada en una lucha inacabable entre dominadores y dominados. A través del tiempo, Barrett contempla siempre el mismo enfrentamiento de "profetas contra fariseos, plebeyos contra patricios, esclavos contra libres, siervos y pequeños burgueses contra señores feudales, artesanos y manufactureros contra patrones", de modo que "la historia de la humanidad no es sino la epopeya única de la conquista de la vida y la emancipación del trabajo"⁴²².

Es evidente que estos criterios andan muy nitidamente próximos a la concepción marxista de la historia como lucha de clases. Sin embargo, en medio de la innegable similitud, hay un matiz diferencial. Y es la inclusión en el análisis barretiano del factor esencial del poder. Para Barrett no se trata tan sólo de que unas clases sociales (dominadas) se enfrenten contra otras (dominantes) en cada época de la historia y vayan accediendo sucesivamente al poder por medio de las revoluciones. Se trata más bien de que en la

⁴¹⁹ Idem., p. 538.

⁴²⁰ R. B., "La historia y el éxito", D.C., p. 582.

⁴²¹ R. B., "La cuestión social", D.P., p. 141.

⁴²² Ibidem.

dominación hay una continuidad que se origina en el Poder mismo, lo ocupe quien lo ocupe. La clave entonces no está en qué clase social ocupe el poder, sino en el propio poder como fuente de la explotación y de la opresión. El conflicto perenne de la historia estriba en que un grupo (no importa cuál), desde el poder y mediante el poder, domina y explota al resto de la sociedad. Y sentencia Barrett que "siempre lo mismo ahora que hace seis mil años, hubo una minoría que ha vivido del trabajo y del sufrimiento ajeno"⁴²³.

El pensamiento, esencialmente rebelde, en todas las épocas de la historia ha desenmascarado y combatido el injusto orden social, pero su eficacia es muy limitada frente al poder del poderoso, ya que, si el pensamiento tratara de desplazar al poder, "probablemente él con su ejército nos encerraría a nosotros, y es lo que ha ocurrido desde los principios de la historia"⁴²⁴. Y lo que ha ocurrido es, para Barrett, en síntesis, que un determinado grupo, haciendo uso del poder, impone la propiedad para su beneficio y explota a los demás mediante el trabajo. Ellos tratan de rebelarse con la orientación iluminadora del pensamiento.

Es también destacable el hecho de que en medio de su visión de la historia como conflicto, Barrett concede un lugar importante a los factores éticos como causas eficientes del acontecer histórico. Dice, por ejemplo, que "la codicia y la crueldad han hecho que en todos los siglos una exigua minoría invente y usurpe el poder, sacrificando a la mayoría indefensa, y que la historia sea una repugnante serie de crímenes"⁴²⁵.

Historia y revolución

No niega Barrett que las revoluciones, es decir, los cambios de titularidad colectiva en el uso del poder, son avances positivos, aunque no lleguen a lo esencial, que sería la eliminación de la propiedad, y con ella del poder mismo.

Así, concede gran importancia a la Revolución Francesa, como es habitual en todo el pensamiento revolucionario de

⁴²³ Ibidem.

⁴²⁴ R. B., "Generalidades", O.C., p. 439.

⁴²⁵ R. B., "La huelga", D.P., p. 86.

principio de siglo, que se considera heredero directo y continuador de aquélla. Según Joll, la repercusión de la Revolución Francesa en las generaciones posteriores había dejado por lo menos tres grandes mitos, que serían: El mito de la revolución triunfante, el mito de los líderes "puros" de la revolución, y el mito de que habría una próxima revolución que sería la última⁴²⁶.

Barrett, siguiendo la teoría clásica, considera que la Revolución Francesa "se quedó a mitad de camino"⁴²⁷, puesto que "hirió a la monarquía, la aristocracia y la iglesia, sin tocar a la propiedad. Por el contrario, la afianzó doblemente con sólo respetarla"⁴²⁸. E interpreta que los diversos movimientos revolucionarios de su tiempo "prolongan los principios de 1789, agregando una etapa a la marcha emprendida hace cuatro siglos"⁴²⁹.

El proceso evolutivo de los sucesivos avances históricos que se producen con las revoluciones, es una realidad "científica" que se fundamenta con todo rigor, ya que, según Barrett, "no estamos en presencia de una teoría, ni de una reforma moral, sino de un hecho"⁴³⁰.

Las revoluciones son, para Barrett, estallidos puntuales de las tensiones latentes que se producen en el subsuelo de la sociedad, y especialmente en los estratos pertenecientes a la estructura económica. La desigualdad, la opresión y la explotación mantienen acalladas esas tensiones. La conciencia de esa situación hace estallar con las revoluciones las tensiones comprimidas, y así "fomentar la igualdad, real o imaginaria, es multiplicar sin medida las posibilidades de conflicto"⁴³¹.

La opresión y el conservadurismo inmovilizan las fuerzas sociales y van acumulando fuerzas contenidas. Por eso afirma Barrett que "el mayor mal que los dictadores causan a su patria es imponerle una paz absurda"⁴³². De manera que, cuando la revolución estalla, libera con ella una gran

⁴²⁶ Vid. James Joll, Los anarquistas, Grijalbo, Barcelona, 1975, p. 43.

⁴²⁷ R. B., "La huelga", D.P., p. 83.

⁴²⁸ R. B., "El caso Nakens", O.C., p. 56.

⁴²⁹ R. B., "Roosevelt y el socialismo", O.C., p. 469.

⁴³⁰ Ibidem.

⁴³¹ R. B., "La fuerza", O.C., p. 265.

⁴³² R. B., "México", O.C., p. 644.

carga de energías sociales que se habían ido incrementando sin salida; un ejemplo es cómo "las hordas famélicas vomitadas por el 93 conquistaron la Europa"⁴³³.

Comparte Barrett también la idea de la imposibilidad de detener el devenir histórico y el proceso de las revoluciones, y de que la próxima revolución será de una trascendencia muy superior a todas las anteriores. Y afirma, en un tono utópico-profético, que "ni el Paraguay ni el último rincón del globo se sustraen ni se sustraerán a un movimiento humano de la trascendencia de la emancipación económica. Se trata de una ola más alta y más profunda que la extensión del cristianismo en los siglos XV y XVI, que la extensión de la democracia en el siglo XIX. Es el clima social del planeta lo que se transforma"⁴³⁴.

En esta misma línea, es preciso destacar un curioso texto en el que Barrett lanza una verdadera admonición profética (utilizando, además, términos de resonancia bíblica) en la que se anticipa a los acontecimientos que habrían de ocurrir casi una década más tarde:

"Zar, te pasará lo que a Herodes; todo sucumbirá a tus furias menos el Elegido, y tu hacha, lejos de herirle, le allanará el secreto sendero hasta tu trono. Cuando suene la hora, un puñal sin manos escribirá sobre tu pecho la sentencia ignorada."⁴³⁵

Estas palabras, escritas en 1909 (una año antes de la muerte de Barrett) preanuncian con asombrosa clarividencia los sucesos que tendrían lugar en la Rusia de los años 1917 y 1918 con la revolución bolchevique.

ETICA Y VALORES

Vitalismo y altruismo

Dice Barrett que "a los veinte años vemos en el mundo un espectáculo de belleza, un problema científico a los treinta, y a los cuarenta un enigma moral"⁴³⁶. Aunque él no llegará a alcanzar esa edad, es visible que la preocupación

⁴³³ R. B., "De nuestro corresponsal en París", en El Diario, Asunción, 17 de Diciembre de 1910, (inédito).

⁴³⁴ R. B., "La cuestión social", D.P., p. 153.

⁴³⁵ R. B., "El anticristo", O.C., p. 639.

⁴³⁶ R. B., "Epifonemas", O.C., p. 322.

por los valores morales está siempre gravitando en el eje de su pensamiento maduro como un punto de referencia obligatorio. Incluso en el tratamiento de temas sociales o económicos, el enfoque ético de los mismos aparece con frecuencia al lado o por encima de otras consideraciones.

Los conceptos éticos de Barrett experimentan una transformación similar a la de sus ideas filosóficas generales. Y desde un vitalismo individualista de corte nietzscheano evolucionan hacia el altruismo solidario anarquista.

Según Alvarez Junco, en las décadas finales del siglo XIX las ideas morales se agrupan, a grandes rasgos, en tres líneas principales originadas en la preocupación por los temas sociales y bajo la influencia del evolucionismo. Son éstas tres tendencias: la moral del sentimiento (altruismo, fraternidad, simpatía), la moral reflexivo-utilitaria (bienestar, dicha), y la moral vitalista-pesimista (impulsos vitales, individualismo, libertad).⁴³⁷

En Barrett, la transformación citada de sus conceptos morales equivale a una evolución desde una moral del tercer tipo (vitalista) hasta una del primero (altruista). Y si bien la posición altruista predomina ampliamente desde el final de su etapa inicial, no obstante, pervive a lo largo de toda su obra la afirmación de numerosas valoraciones éticamente vitalistas. Por ejemplo, cuando dice que "necesario es luchar; y lo necesario no puede ser malo. Lo único malo es la resignación", y añade "admiremos la rabia de vivir que agita todavía el cuerpo de los decapitados"⁴³⁸ en una rotunda afirmación de los impulsos vitales como valor positivo.

La fusión (no exenta de contradicciones y tensiones) entre los valores morales altruistas y los vitalistas, es posiblemente una de las claves esenciales en el pensamiento de Barrett. Encontramos expresada con meridiana claridad esa confluencia de altruismo y rebeldía individual, y los inevitables conflictos que en la intimidad intelectual del pensamiento de Barrett hubieron de producirse, en una confesión acerca de sus lecturas, vale decir, de sus influencias:

⁴³⁷ Vid. José Alvarez Junco, La ideología política del anarquismo español (1868-1910), op. cit., pp. 117 y 118.

⁴³⁸ R. B., "La lucha", O.C., p. 30.

"Para conservar la salud mental conviene leer un párrafo de Tolstoi después de uno de Nietzsche."⁴³⁹

La primacía en la escala de valores morales corresponde, en Barrett, a la expresión de principios altruistas en relación directa con la importancia esencial que concede a esa dimensión ética. Hasta el punto de que, como vimos, el justo momento de transición en su pensamiento se manifiesta en su defensa de una "Filosofía del altruismo".

Los valores altruistas tienen como fundamento principal la entrega a los demás. Y se contraponen así a cualquiera de las manifestaciones de los valores egoístas. Afirmando sin paliativos ese principio, dice Barrett que "nuestra misión es sembrar los pedazos de nuestro cuerpo y de nuestra inteligencia; abrir nuestras entrañas para que nuestro genio y nuestra sangre circulen por la tierra. Existimos en cuanto nos damos; negarnos es desvanecernos ignominiosamente"⁴⁴⁰. Esa "dación" trae acarreada una larga serie de otros valores derivados del mismo principio general altruista. Por ejemplo, la pobreza, ya que el darse a los demás implica no retener para sí; Barrett, expresando su admiración hacia Zola, dice que tan sólo "le faltó el valor de ser pobre"⁴⁴¹. Defendiendo estas profundas convicciones altruistas, rechaza Barrett los valores que corresponden a un "falso altruismo", por ejemplo la caridad, a la que considera una manera dulzona de suplantar la justicia, y que tiene como función "conservar los pobres, única manera de conservar los ricos"⁴⁴². Otro valor altruista expresamente propugnado por Barrett es la generosidad, en la que incorpora, además, una adscripción social al afirmar que "para encontrar generosidad es preciso dirigirse a los pobres y a los salteadores de caminos"⁴⁴³. Esta positiva consideración de los bandidos (ya en su momento analizada) nos habla de un tipo algo diferente de valores, que podrían condensarse en torno a la idea de rebeldía, concepto clave en Barrett.

⁴³⁹ R. B., "Epifonemas", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 131.

⁴⁴⁰ R. B., "El esfuerzo", O.C., p. 19.

⁴⁴¹ R. B., "Zola", O.C., p. 224.

⁴⁴² R. B., "Propinas", O.C., p. 299.

⁴⁴³ R. B., "Reflexiones", O.C., p. 74.

La rebeldía está en alguna manera relacionada con una moral de tipo vitalista, ya que implica acciones de afirmación individual que se oponen al acatamiento de las normas establecidas. La vemos, no obstante, más próxima a un tipo de moral que Alvarez Junco califica como un "aspecto coyuntural" al lado de las tres grandes líneas éticas antes enumeradas. Se trata de la "moral revolucionaria", que implicaría la "exaltación de los valores de la sociedad futura como 'buenos' y la condena de los principios de la organización social actual como causa del 'mal'"⁴⁴⁴. En los epígrafes dedicados a estos puntos, fue suficientemente analizada la identificación del bien con el futuro y del mal con el pasado en el pensamiento de Barrett. Este hecho, al lado de la muy positiva valoración de la rebeldía, nos permiten caracterizar también sus conceptos éticos como una "moral revolucionaria" en muchos aspectos.

Si las ideas morales de Barrett se inscriben, por tanto, en el ámbito tanto de una moral altruista como de una vitalista, y también "coyunturalmente" se relacionan con una moral revolucionaria, en cambio, muy pocos elementos aparecen que puedan indicar la presencia de criterios éticos pertenecientes al tipo de moral reflexivo-utilitaria. Por el contrario, Barrett se opone a ese tipo de conceptos morales, y rechaza con frecuencia los valores del bienestar o de la felicidad personal. Afirma Barrett que "no sufrir es un síntoma patológico"⁴⁴⁵ y repudia "la caprichosa caridad de los que son todavía felices"⁴⁴⁶, considerando la felicidad como producto de un burdo conformismo propio de estómagos satisfechos, antítesis del valor fundamental de la rebeldía. La felicidad personal, así considerada, sería equivalente al deseo de inmovilismo y se identificaría con la no-acción.

"Vosotros los satisfechos, sabed que vuestra felicidad no es sino la sensación de lo que lleváis de difunto dentro de vosotros."⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ José Alvarez Junco, La ideología política del anarquismo español (1868-1910), op. cit., p. 123.

⁴⁴⁵ R. B., "La obra que salva", O.C., p. 147.

⁴⁴⁶ R. B., "La caridad de los niños", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 138.

⁴⁴⁷ R. B., "Prefacio", O.C., p. 573.

Alvarez Junco señala que el anarquismo asimiló elementos de las tres morales citadas⁴⁴⁶; es patente, sin embargo, la primacía (y en ello coincide plenamente Barrett) de los valores altruistas y vitalistas. En base a los primeros, "la única moral verdadera que reconocería el anarquista sería una moral en la que no exista la distinción entre lo que se hace por uno mismo y lo que se hace por los demás"⁴⁴⁷. Y en cuanto a los segundos, aparecen con particular relieve en ciertos sectores del anarquismo (Federico Urales y Soledad Gustavo, por ejemplo) que advierten y rechazan los aspectos de resignación y conformidad con el sometimiento existentes en la moral cristiana⁴⁴⁸.

Altruismo y futuro

Ya se adelantaba en la identificación del bien con el futuro que los valores esenciales para Barrett estaban relacionados necesariamente con su proyección hacia el porvenir de la humanidad. La idea de que la posible clave para una reconciliación con la muerte estaría en la entrega y contribución individual al mejoramiento de la especie, enlaza de una forma muy evidente con la esencia misma del concepto de altruismo. Vemos así aglutinarse en torno a ese concepto con una notable coherencia todo el entramado de conceptos éticos que Barrett maneja y que, además, sitúan su fundamentación externa en los principios evolucionistas mediante una extrapolación en la que es perceptible la sombra de Spencer.

El sacrificio personal altruista en favor de los demás (lo opuesto exactamente al egoísmo), tiene su más alta manifestación cuando esos "demás" son la humanidad futura, es decir, cuando el sacrificio del individuo favorece al futuro de la especie. Dice Barrett:

"Pensemos en las generaciones venideras -nuestra

⁴⁴⁶ Vid. José Alvarez Junco, La ideología política del anarquismo español (1868-1910), op. cit., p. 123.

⁴⁴⁷ Irving Louis Horowitz, Los anarquistas, op. cit., vol. I, p. 22.

⁴⁴⁸ Vid. Félix García Moriyón, op. cit., p. 543.

Única inmortalidad- y sacrifiquémoslas lo poco que somos."⁴⁵¹

John Bury encuentra que convicciones morales semejantes son frecuentes en el final de siglo, y que están relacionadas con la idea genérica del Progreso, ya que por su influencia "el centro de interés se transfiere a la vida de las generaciones futuras"⁴⁵². De hecho, valoraciones similares aparecen con mucha nitidez en el ambiente de la España de fin de siglo. Pi y Margall, por ejemplo, decía que "el hombre muere, pero la humanidad vive, y la humanidad es una en el tiempo y en el espacio"⁴⁵³. Otro ejemplo es el que aparece en el curioso libro de Justo Rodríguez Alba, quien propone como ideal "entrever ese lejano y clarísimo horizonte, y después de haber llevado al acervo común nuestra pequeña ofrenda... ya podemos morir"⁴⁵⁴. Indudablemente el tema está en el ambiente y sería posible seguir citando numerosos ejemplos de que esos principios éticos encontraban amplio eco en el panorama intelectual de finales de siglo.

Moral autónoma

Constituye una convicción fundamental para Barrett el que esa moral, básicamente altruista, no puede ser impuesta como un código.

"La única ley uniforme legítima sería la moral de un Francisco de Asís o de un Tolstoi, pero al ser impuesta perdería ya su perfección."⁴⁵⁵

Las escalas de valores morales deben ser elaboradas única y exclusivamente por el propio individuo. Ni siquiera admite Barrett que puedan ser enseñadas, e incluso lamenta el que otros hombres hayan ya formulado enseñanzas morales que puedan establecer líneas de conducta predeterminadas. En este sentido afirma que "el ideal sería ¿no es cierto? obedecernos y mandarnos únicamente a nosotros mismos. (...)

⁴⁵¹ R. B., "La guerra", en El Cívico, Asunción, 13 de Junio de 1905, (inédito).

⁴⁵² John Bury, op. cit., p. 310.

⁴⁵³ Cit. por José Luis Abellán, H.C., vol. IV, p. 593.

⁴⁵⁴ Justo Rodríguez Alba, Lucubraciones metafísicas, Imprenta de Nicolás Moya, Madrid, 1892, p. 247.

⁴⁵⁵ R. B., "El proyecto Ayarragaray", O.C., p. 430.

Lamentable cosa: encontrar ya escrito lo que habremos de hacer y pensar"⁴⁵⁶.

Si Barrett rechaza de plano cualquier normativa moral que trate de imponerse de una u otra forma al individuo, no es solamente en base a la defensa de la libertad sin límites de cada persona y el consiguiente repudio a todas las manifestaciones de la autoridad (moral, en este caso), sino también por el hecho de que la moral establecida se fundamenta en el pasado, y respetarla implicaría una fuerte y eficaz determinación del pasado sobre el presente en un asunto de tanta trascendencia como es el pretender encaminar las acciones de los hombres. Dice Barrett que le "estremece" la idea de que "la moral se aprenda en los libros. Los libros de moral son libros que mandan. Y los libros no pueden mandar porque son de ayer"⁴⁵⁷.

Moral intimista

Los valores morales altruistas que Barrett propugna presentan también una marcada dimensión intimista. En las cuestiones morales lo decisivo es el ámbito privado en el que, lentamente, se van transformando las costumbres y los valores. Para Barrett, las cuestiones de moral pública (leyes, normas, códigos, etc.) carecen de trascendencia por sí solas. En diversas ocasiones subraya Barrett esta instalación de los gérmenes morales en lo privado. Por ejemplo, acerca de los valores de justicia, dice que "no es en los convenios de los conspiradores con suerte donde nace la justicia, sino en los hogares"⁴⁵⁸. Con referencia a la fraternidad entre los hombres por encima de las fronteras, rechaza la solidaridad ficticia que nace "mojada en el champagne de los banquetes", y exalta, en cambio, "la otra, la que harán desde abajo, de pueblo a pueblo, los que trabajan y sufren"⁴⁵⁹. Con idénticos criterios de que lo moral es ajeno a las medidas de carácter público, afirma Barrett que "el alcoholismo es un fenómeno moral, interior, que no combatiremos fructuosamente en las cosas, sino en las almas"⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ R. B., "La moral y la ciencia", Q.C., p. 632.

⁴⁵⁷ Ibidem.

⁴⁵⁸ R. B., "De política", D.P., p. 93.

⁴⁵⁹ R. B., "La Argentina y la revolución". El pensamiento vivo de Barrett, op. cit., p. 55.

⁴⁶⁰ R. B., "Alcoholismo", Q.C., p. 305.

Por último, en clara relación con el carácter intimista de sus criterios morales, piensa Barrett que el verdadero mérito moral no está en los grandes, espectaculares y momentáneos actos de heroísmo, sino en las pequeñas y calladas acciones cotidianas, ya que "es hacedero soportar amenazas, riesgos graves; es mucho menos fácil hacer frente a las pequeñas y punzantes molestias de la vida"⁴⁴¹.

Anti-puritanismo

Desde el componente vitalista de sus conceptos éticos, Barrett considera inaceptable toda normativa que implique la valoración negativa del cuerpo, incluida, muy en primer término, la moral católica. En este sentido su postura es categórica:

"El alma nos parece sublime y el cuerpo también."⁴⁴²

En consecuencia, su rechazo a la moral puritana es rotundo y categórico. De los puritanos asegura que "empobrecen, amargan y afean un país", y de los virtuosos afirma que "no perdonan al prójimo la virtud que se ven obligados a guardar, el remordimiento les mata", para concluir con la observación contraria de que "los viciosos, en cambio, son alegres, tolerantes, fecundos"⁴⁴³. También el anarquismo adopta con frecuencia posturas similares en contra del puritanismo, "pero especialmente frente a la Iglesia que no hacía más que hablar de la tierra como valle de lágrimas, que continuamente predicaba lo contrario, el control del cuerpo, el sacrificio y la áscesis, se propone una ética vitalista, de exaltación de esas pasiones que el clero intenta reprimir"⁴⁴⁴. Como ya vimos, el vitalismo es un factor importante en la moral anarquista.

En múltiples aspectos lanza Barrett la agudeza de su crítica contra las manifestaciones del puritanismo, subrayando que su condición es la de un falso pudor público propio de una moral hipócrita. Y la hipocresía es, para

⁴⁴¹ R. B., "Mosquitos", en El Diario, Asunción, 10 de Octubre de 1907, (inédito).

⁴⁴² R. B., "Vaguedades", Páginas dispersas, op. cit., p. 72.

⁴⁴³ R. B., "Champagna y ruleta", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 226.

⁴⁴⁴ Félix García Moriyón, op. cit., p. 307.

Barrett, una de las peores lacras de la sociedad de su tiempo.

"Hemos hecho del rostro una hipócrita máscara del alma, y del traje una hipócrita máscara del cuerpo."⁴⁶⁵

Así, por ejemplo, anota el hecho de que "ante un grupo de damas -intrusas entre sí- no es posible nombrar lo que hacen por separado"⁴⁶⁶. Y acerca del hábito "moral" del corsé, dice que "el molde común que oprime los intestinos y aplasta las costillas corresponde ya a un molde mental, aceptado en calidad de dogma (...) el corsé es un pedazo de catecismo amarrado al esqueleto"⁴⁶⁷.

Halla Barrett en el puritanismo un motivo suplementario de crítica, pues considera que la negación pública de los instintos contribuye a la sumisión colectiva y, por ende, al mantenimiento del respeto al poder y al sistema económico establecido. Y asegura, en este aspecto, que "en cuanto a la moral moderna, toda ella se resume en este artículo: probidad. Y se comprende; la probidad es la base del capitalismo; es la resignación del pobre"⁴⁶⁸.

En contra de ese puritanismo que no es sino apariencia de moralidad, Barrett defiende la moralidad profunda del vicio (como veíamos unos párrafos más atrás) en tanto expresión libre y personal de los instintos o deseos. El puritano, dice, "no sospecha que el heroísmo levanta el codo, y que el genio dormita en el verde misterioso del ajenjo"⁴⁶⁹. De igual forma, su breve artículo titulado "Ajenjo"⁴⁷⁰ es una descripción de los efectos benéficos y estimulantes, tanto anímicos como intelectuales, producidos por ese brebaje.

Por último, al lado de su postura antipuritana, y en posible o aparente conflicto con ella, Barrett rechaza la pornografía, no por considerarla vicio ni inducción al

⁴⁶⁵ R. B., "De trapos", en Los Sucesos, Asunción, 26 de Mayo de 1906, (inédito).

⁴⁶⁶ R. B., "Las posaderas de Rabelais", O.C., p. 577.

⁴⁶⁷ R. B., "El corsé", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 240.

⁴⁶⁸ R. B., "Alcoholismo", O.C., p. 305.

⁴⁶⁹ R. B., "Alcohol" en Los Sucesos, Asunción, 22 de Diciembre de 1906, (inédito).

⁴⁷⁰ Vid. R. B., "Ajenjo", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 205.

vicio, sino por su faceta exhibicionista, ya que "imponer espectadores al amor es desnaturalizarlo"⁴⁷¹, dice.

El complejo de culpa

Particularmente interesante es en el pensamiento de Barrett su análisis crítico del complejo de culpa. Y es que para Barrett la idea de culpa es eso, un "complejo" (aunque no utilice este mismo término), una sugestión moral que nace de la idea de pecado insuflada desde la infancia en las mentes infantiles por la doctrina convencional.

Rechaza Barrett el concepto fundamental del pecado. "Nos sentimos libres de pecado"⁴⁷², dice; y en consecuencia se niega a admitir "la recompensa ni la expiación, el cielo ni el infierno"⁴⁷³.

Considera Barrett que la idea de pecado y de culpa es una fuente de sufrimiento interno para el individuo, ya que le obliga a vivir el drama de la contradicción entre sus instintos o tendencias vitales y los principios morales aprendidos. Por eso, entre las condiciones que los hombres poseen para ser infelices, señala "manías morales, remordimientos y la ilusión de la responsabilidad"⁴⁷⁴. Y, como remedio, recomienda que "ahuyentemos los dolores estériles, el remordimiento, la idea de pecado, la manía de la expiación. No somos pecadores, no somos culpables"⁴⁷⁵.

En consecuencia con esta negación de la culpa moral, Barrett negará también la responsabilidad o culpabilidad legal, como analizaremos en su momento.

El amor (valor)

Resulta lógico y hasta necesario que una moral identificada con el altruismo coloque al amor como el valor supremo. Si el altruismo es posible como conducta social, lo ha de ser desde el fundamento del amor como actitud individual.

⁴⁷¹ R. B., "El porno cinematógrafo", O.C., p. 67.

⁴⁷² R. B., "Vaguedades", Páginas dispersas, op. cit., p. 72.

⁴⁷³ R. B., "Mi deuda", O.C., 687.

⁴⁷⁴ R. B., "La plegaria del burro", O.C., p. 100.

⁴⁷⁵ R. B., "Acto de esperanza", O.C., p. 61.

Barrett concibe el amor como superior a todos los demás valores, ya que "iría más allá de todas las justicias, sería la verdadera justicia, porque siempre está en exceso y desborda sobre el mal, y lo ahoga en luz, porque lo da todo, puesto que se da a sí mismo"⁴⁷⁴. La justicia es una aspiración necesaria, hoy por hoy, porque el amor carece de la suficiente presencia efectiva entre los hombres, pero las normas de la justicia nos parecerían torpes y crueles si en la sociedad alguna vez llegara a imperar el amor.

El amor, en consecuencia, bastaría como único principio moral que haría innecesarios los demás, ya que estarían implicados en él. Y Barrett propone la primacía del amor con términos que nos resuenan a San Pablo: "¡Amad!, eso es todo... Amad y seréis divinamente compasivos. El que ama es verídico, fiel, inmovible. ¿A qué más código? (...) Amad, y basta"⁴⁷⁷.

El amor, además, es para Barrett una vía de acceso al conocimiento de la realidad, e inclusive es una forma de conocimiento de esas facetas misteriosas de la naturaleza en la cual "a medida que nuestro pensamiento penetra sus enigmas, ella va penetrando nuestro corazón", y expresa Barrett su conclusión de que "amar es todavía comprender; es comprender mejor."⁴⁷⁸

Evidenciando la influencia de las ideas nietzscheanas (que en este caso particular coinciden con principios altruistas) afirma Barrett que el amor es más valioso y meritorio cuando se manifiesta hacia lo desconocido, hacia lo lejano, ya que en el amor a las cosas próximas siempre hay incluidos factores egoístas, en cambio "defender y amar lo completamente ajeno es sublime"⁴⁷⁹.

No obstante, el tipo de amor como sentimiento universal que propone Barrett, no es precisamente un sentimiento plácido, suave y conformista, sino todo lo contrario. El amor auténtico es siempre rebelde porque no puede admitir el sufrimiento ajeno. "No hay verdadero amor a los hombres donde no hay cólera contra la estúpida injusticia de los dolores humanos", dice Barrett, y trae a colación una vez más el ejemplo de Jesús que "azotó a los mercaderes,

⁴⁷⁴ R. B., "La caridad de los niños", D.C., RP-ICI, vol. I, p. 183.

⁴⁷⁷ R. B., "El problema sexual", D.P., p. 91.

⁴⁷⁸ R. B., "El paisaje", D.C., p. 611.

⁴⁷⁹ R. B., "Más allá del patriotismo", D.P., p. 170.

maldijo a los ricos y a los poderosos, y llamó a los fariseos raza de víboras."⁴⁸⁰

Tampoco defiende Barrett una idea del amor atemporal y anacrónica que, complaciente en su prestigio y anclada en sus venerables orígenes, repita los viejos tópicos y desconecte de la realidad del momento. Muy al contrario, afirma que "nuestra causa no es únicamente la vieja causa de la justicia y del amor, sino la moderna y más científica de la economía vital"⁴⁸¹.

El amor (sentimiento)

El amor como principio ético referido por igual hacia todos los demás hombres e incluso hacia la naturaleza, aparece bien diferenciado del amor como sentimiento erótico de atracción física y espiritual que se dirige en particular hacia la pareja o posible pareja, si bien es obvia la estrecha relación entre ambos usos del término.

En esta segunda acepción, las ideas de Barrett están en cierta medida conectadas básicamente con su actitud de rechazo al puritanismo. El concepto de amor cumple con frecuencia la función de justificar el erotismo en la moral puritana. Y Barrett desmitifica con soltura todo el entramado que suele rodear tales esquemas, al asegurar que "el amor, en general, es una ocupación satisfactoria, y que basta para ello, juventud, salud y sinceridad. En cuanto al compañero de tareas, lo mismo, poco más o menos, es uno que otro"⁴⁸². Rechaza Barrett la idea exclusivista del amor fatal que se dirige necesariamente hacia una única persona en el mundo. Defiende, en cambio, la visión de un sano erotismo en el que "el encanto no reside en los jugadores, sino en el juego. Las afinidades electivas, las predestinaciones, no son por lo común sino tópicos de flirt (...). Suele resultar que el predestinado es sencillamente el que estaba más cerca"; esa sana y natural pulsión erótica "se conforma con lo que halla al alcance de la mano, y hace perfectamente."⁴⁸³

⁴⁸⁰ R. B., "Silvio Pellico", O.C., p. 585.

⁴⁸¹ R. B., "Dos palabras", Prólogo al libro de Miguel Antonio Vila, La ley social en la Argentina, Grabow & Schauman, Asunción, 1910.

⁴⁸² R. B., "Ataques al pudor", O.C., p. 437.

⁴⁸³ Idem., p. 438.

No deja de resultar sorprendente encontrar una posición tan rotundamente antirromántica con respecto al tema clave del erotismo y el amor, al lado de tan marcados rasgos románticos como habíamos visto en Barrett con referencia a otros temas. En este mismo sentido, rechaza también la visión del amor trágico como pasión arrasadora (otra herencia del romanticismo) y propone, en cambio, una imagen mucho más plácida y sosegada del amor: "No habléis de locuras de amor. ¡No! El amor es lúcido y sereno, el amor no mata"⁴⁸⁴. E igualmente ofrece un único consejo para que el amor dure: "alimentaos bien"⁴⁸⁵, en lo que se evidencia la influencia del vitalismo de corte nietzscheano y, sobre todo, su distanciamiento del lánguido y ojeroso amor romántico.

En un sólo aspecto la concepción del erotismo de Barrett es compatible con el romanticismo, si bien se trata de una faceta prácticamente ineludible desde cualquier punto de vista: y es el carácter irracional de la experiencia amoroso. Dice Barrett que "se ama porque sí", y que "el que razona el amor no ha amado nunca"⁴⁸⁶.

La institución matrimonial, por último, implica el sometimiento del erotismo a las normativas sociales y a las leyes escritas, lo que Barrett rechaza de plano. Por eso encuentra una contradicción esencial entre el amor que "siempre fue libre, y si no es libre no es amor"⁴⁸⁷, y el matrimonio, al que califica de "amor enjaulado"⁴⁸⁸. Esa antítesis amor-matrimonio responde en última instancia a la incompatibilidad, en la sociedad actual, entre lo privado y por tanto libre (el amor) con lo social y normativizado (el matrimonio). Barrett observa con agudeza que esa confluencia de dos esferas enfrentadas se produce por la mediación del producto frecuente de la actividad sexual: los hijos. Y expresa esa observación en una penetrante síntesis:

"Amor, hecho individual. Hijos, hecho social. De aquí los conflictos eternos y desesperados".⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ R. B., "Pasiones", O.C., p. 46.

⁴⁸⁵ R. B., "Reflexiones", O.C., p. 73.

⁴⁸⁶ R. B., "Los ojos de la Tarnowska", O.C., p. 527.

⁴⁸⁷ R. B., "El problema sexual", D.P., p. 91.

⁴⁸⁸ R. B., "Reflexiones", O.C., p. 73.

⁴⁸⁹ Ibidem.

El dolor y el odio

Complementariamente a su rechazo de los principios morales utilitaristas de la felicidad y el bienestar, Barrett incluye el dolor entre los valores primarios de una moral altruista. El dolor resulta del sentimiento solidario que se identifica y sufre con la injusticia y la desdicha de cualquier otro hombre. El dolor es, además, germen de toda rebeldía. La constatación del abismo que media entre el deber ser y el ser "y el dolor que nos causa esa falla entre los valores físicos y los valores morales no es sino la inminencia de una era más noble"⁴⁷⁰, pues mediante el dolor ético por la situación oprimida e injusta que viven la mayoría de los hombres, se van gestando las rebeldías que permitirán su superación. Por ello, y muy en relación con lo que habíamos calificado como su pesimismo optimista, dice Barrett que "el dolor, eterno padre de la esperanza, es optimista"⁴⁷¹.

Barrett entiende que el fundamento último de toda ética radica en ese hiato entre el ser y el deber ser, y que todo pensamiento moral se origina en la no resignación frente a esa "falla" entre la realidad y su modelo ideal, y a partir de esa convicción lanza una pregunta rotunda:

"Pues si la moral no consiste en aprovechar el dolor, ¿en qué consiste?"⁴⁷²

Junto al dolor, Barrett considera el odio como un valor, si no positivo, al menos fecundo. En primer lugar constata su extensión y universalidad, ya que "sobre el odio está cimentada la civilización moderna"⁴⁷³, en una clara versión moral del concepto histórico-sociológico de la lucha de clases. Y en segundo término, desde la consideración del odio como generador de rebeldías, aplica Barrett un tipo de análisis que vemos muy relacionado con esa transformación dialéctica (que fue analizada en su momento) del mal presente en el bien futuro: el odio, valor en principio negativo, puede sin embargo generar el bien futuro por medio de la rebeldía.

⁴⁷⁰ R. B., "Servicio doméstico ofrecido", O.C., RP-ICI, vol. I, p. 193.

⁴⁷¹ R. B., "A propósito de 'Ignacia'", O.C., p. 579.

⁴⁷² R. B., "Fecundidad", O.C., p. 56.

⁴⁷³ R. B., "Reflexiones", O.C., p. 75.

"El amor es fecundo, si, ya lo sabemos. Admiraremos no obstante, la fecundidad del odio."⁴⁷⁴

EL ARTE Y LA BELLEZA

Arte, energía neurosis

La concepción del arte que encontramos en Barrett, aparece definida por la inclinación vitalista de su pensamiento y por la voluntad de colocar la actividad artística bajo el foco de luz de la teoría evolucionista.

Desde la primera consideración, las funciones estéticas serían "debidas a un exceso de energía que se escapa por las válvulas del arte"⁴⁷⁵. Y por funciones estéticas hay que entender no sólo las específicamente artísticas, sino en general todas aquellas actividades lúdicas relacionadas con la expresión de alguna faceta de lo bello. De manera que también "la alegría, el juego, la belleza, son producto de un exceso de energía y de savia vital"⁴⁷⁶. Entiende Barrett que ese excedente de energía repercute directamente en la "velocidad de alteración" de nuestro espíritu y provoca, en una precisa imagen mecánica, "diferencias de presión que corresponden a la voluntad. En ese torbellino se sumerge la acción ordenadora del arte"⁴⁷⁷. El artista, por tanto, es un individuo privilegiado ("No es el artista una máquina más potente, sino otra clase de máquina"⁴⁷⁸) ya que posee el don del genio mediante el cual es capaz de dirigir las energías sobrantes hacia la expresión artística.

Y en el segundo aspecto, la idea de que el arte "se relaciona con el problema general de la evolución"⁴⁷⁹ viene a ser la conclusión general de su ensayo sobre el tema. Los conceptos de Barrett en este punto parecerían una

⁴⁷⁴ Ibidem.

⁴⁷⁵ R. B., "De estética", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 227.

⁴⁷⁶ R. B., "¡Carnaval!", en El Correo Español, Buenos Aires, 16 de Febrero de 1904, (inédito).

⁴⁷⁷ R. B., "De estética", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 227.

⁴⁷⁸ Idem., p. 214.

⁴⁷⁹ Idem., p. 229.

continuación y un paso más adelante de lo que Spencer había hecho al ampliar los alcances de los mecanismos biológicos evolutivos al ámbito social. Barrett concibe que esos mismos procesos proyecten también su validez al campo de los hechos artísticos.

"Se comprende que la misión del genio es fijar y animar los gérmenes nacidos inconscientemente en la oscuridad de las mentes, fecundar las matrices sociales de donde saldrán las ideas y las emociones futuras y gestar poco a poco las concepciones venideras en lo moral."⁵⁰⁰

Es bien perceptible en este breve fragmento la aplicación de criterios evolucionistas con un directo parafraseo de lo que en biología es el proceso de variaciones al azar y selección natural, al igual que en la ética primaban valores sustentados en la teoría de la evolución, y la posterior relación con el futuro y su mejoramiento.

Paralelamente, rechaza Barrett con cierta dureza la interpretación "psicoanalítica" del arte como una manifestación propia de personalidades neuróticas capaces de canalizar sus conflictos psíquicos hacia la expresión estética.

"Sin embargo, 'el genio es una neurosis', según los innumerables psiquiatras que infestan nuestra cultura. Es fácil ser psiquiatra. O Rodin, esa expresión de irresistible y hondo impulso creador, es neurótico, o tiene que resignarse a no ser un genio. ¡Qué despreciable es vuestra buena salud de mediocres, señores psiquiatras!"⁵⁰¹

En la conferencia que pronunció en Asunción durante el año 1905 y que fue publicada con el título "De estética" desarrolla Barrett de manera orgánica sus ideas acerca del arte. Tras situar el origen del arte en ese excedente de energías psíquicas, que ejemplifica con el caso de la energía sexual y sus manifestaciones "artísticas" en los animales (danzas, colores, adornos para atraer a la pareja), analiza Barrett los contenidos del arte. Y afirma que éstos se relacionan con la capacidad evocativa o emotiva de los signos que cada tipo de arte maneje, recurriendo al ejemplo del simbolismo para ilustrar sus aseveraciones. Considera Barrett los mecanismos internos

⁵⁰⁰ Idem., p. 228.

⁵⁰¹ R. B., "El sueño de Rodin", O.C., p. 563.

por los que procesamos y expresamos las emociones como un sistema de estratos escalonados, similar al que estructura y encadena las ideas, pero con la diferencia de que, en el caso de las emociones, no podemos hablar de que sea la "abstracción" el modo en que se pasa de un estrato a otro. En las emociones, se trata más bien de una síntesis, o mejor de un salto de nivel no objetivable. Hace referencia Barrett, por último, al carácter "dinámico" del arte, como parte del proceso general en que una filosofía del cambio y de lo móvil va desplazando a las filosofías estáticas, y señala la función activa del espectador o receptor del arte, de donde concluye que la misión del genio es despertar las emociones latentes en los demás hombres no dotados de esa excepcional capacidad de dirigir sus energías hacia la creación.⁵⁰²

Es preciso, no obstante, tener en cuenta que el texto citado pertenece plenamente a la etapa inicial de su pensamiento, y que Barrett ya no reelaborará posteriormente estas ideas. Tal vez ello sea debido a que los problemas estéticos son desplazados de su foco de interés prioritario por otros temas de tipo social, ético y cosmológico, como nos sugieren sus propias palabras cuando afirmaba que "a los veinte años vemos en el mundo un espectáculo de belleza, un problema científico a los treinta, y a los cuarenta un enigma moral"⁵⁰³. Y es curioso comprobar que, efectivamente, la inmensa mayoría de sus reflexiones acerca del arte proceden de los años 1904, 1905 y 1906.

Condiciones y formas

Recoge Barrett la habitual identificación de los llamados trascendentales y afirma que "merced a causas profundas, lo bello y lo verdadero se refuerzan y enriquecen recíprocamente en nuestro espíritu"⁵⁰⁴, de modo que la obra de arte implica siempre un descubrimiento de algún aspecto nuevo de la realidad para el espectador. Pero ese descubrimiento es posible mediante la creación de una forma más armónica que la propia realidad a la cual

⁵⁰² Vid. R. B., "De estética", O.C., RP-ICI, vol. II, pp. 211-229.

⁵⁰³ R. B., "Epifonemas", O.C., p. 322.

⁵⁰⁴ R. B., "El paisaje", O.C., p. 610.

reinterpreta, ya que "la realidad es desorden. La belleza es serena y armoniosa" y es también "unidad"⁵⁰⁵.

Establece además Barrett una estrecha relación (muy del gusto romántico) entre la obra de arte y el dolor del creador, asegurando que si existen en el mundo obras de arte es porque "alguien ha sufrido"⁵⁰⁶. El dolor es el primer paso hacia el inconformismo que conduce, en ciertos individuos, a la expresión artística, "el dolor, y no el insignificante y estéril placer, constituye el recurso estético universal, el sublime claroscuro del arte"⁵⁰⁷. Y es en ese punto que el dolor cumple una función similar a la que le cabía como generador de la rebeldía. Ciertamente que arte y rebeldía se identifican, ya que el arte es, para Barrett, "un eterno conspirador contra las reglas"⁵⁰⁸.

A pesar de que el arte se gesta en el dolor, no es posible la creación artística en la carencia de las mínimas condiciones materiales, ya que "la anemia, el hambre y el miedo son incompatibles con la belleza"⁵⁰⁹. Y en este mismo sentido va encaminada la observación de Barrett de que es precisamente en las llamadas épocas decadentes de las culturas, en medio de las mayores seguridades materiales, cuando el arte "toca su apogeo y se sobrepasa a sí mismo"⁵¹⁰.

Rechaza Barrett el concepto de "arte por el arte", y en el artículo "La torre de marfil"⁵¹¹ desarrolla su posición en contra de los artistas e intelectuales que se aíslan y desentienden de la situación de su mundo para dedicarse a una labor de creación o de contemplación autosatisfactoria y autosuficiente que encuentra inicio y término en sí misma. Igualmente, cuando pasa por París, ya muy próximo a la muerte, escribe a su esposa que le gustaría vivir en esa

⁵⁰⁵ R. B., "A propósito de 'Ignacia'", Q.C., p. 579.

⁵⁰⁶ R. B., "El progreso", Q.C., p. 199.

⁵⁰⁷ R. B., "A propósito de 'Ignacia'", Q.C., p. 579.

⁵⁰⁸ R. B., "De estética", Q.C., RP-ICI, vol. II, p. 225.

⁵⁰⁹ Idem., p. 226.

⁵¹⁰ Ibidem.

⁵¹¹ Vid. R. B., Q.C., RP-ICI, vol. II, p. 180.

ciudad para luchar "contra el cinismo, el lujo y el arte fácil, el arte donde no hay más que arte"⁵¹².

El rechazo del "arte por el arte" es indudablemente una afirmación explícita y capital en el anarquismo que incluso considera el arte, y en general la cultura, como un factor intrínseca y eficazmente revolucionario⁵¹³. También el tema está presente en el ambiente intelectual de los jóvenes noventaiochistas. Un ejemplo es Azorín que "convencido de que la revolución artística fomenta la revolución política y social, hace la siguiente pregunta: '¿Con qué derecho proclamar el arte por el arte cuando en todas las esferas del pensamiento se trabaja por algo?'"⁵¹⁴.

Que estos principios fueron llevados eficazmente a la práctica por Barrett, lo atestiguan las palabras de Roa Bastos cuando dice de él que "también nos enseña el modo de evitar los riesgos del mero barroquismo formal, de la falsa idealización, de la ideologización..."⁵¹⁵.

Por último, señala también Barrett su rotunda preferencia por el arte sintético, lo que evidentemente consigue plasmar en la formidable densidad de su estilo literario. Rechaza el estilo analítico porque es "peor que un arte a medias; es un arte embustero y usurpador, es el arte al revés", y dice estar con la máxima de Goubert: "Un libro en una página, una página en una frase, una frase en una palabra", asegurando que le "afligen los calígrafos del pensamiento".⁵¹⁶

LITERATURA Y LENGUAJE

La literatura

Los puntos de vista de Barrett acerca de la literatura responden a su concepción del arte en general que acabamos de analizar. No obstante, algunas observaciones ocasionales

⁵¹² Carta a Panchita, 13 de Octubre de 1910. En Cartas Intimas, op. cit., p. 112.

⁵¹³ Vid. José Alvarez Junco, La ideología política del anarquismo español (1868-1910), op. cit., pp. 79 a 83.

⁵¹⁴ Edward Inman Fox, op. cit., p. 41.

⁵¹⁵ Augusto Roa Bastos, Prólogo a D.P., p. XXX.

⁵¹⁶ R. B., "Exposición Arango", en El Tiempo, Buenos Aires, 11 de Abril de 1904, (inédito).

referentes a los estilos y formas literarias merecen ser referidas. Una de ellas es su crítica demoledora al tipo de escritura abigarrada y excesiva, propia de un tipo de arte "analítico" y característica de los "poetas verborrágicos" a los que dedica textos que son un verdadero despliegue de riqueza expresiva y paródica:

"Los llamados poetas de que hablo suelen ser jóvenes y robustos. No se callarán en muchos años, y mi deseo de que sucumban pronto o por lo menos de que se queden paralíticos no se realizará. Antes bien, sus lucubraciones acelerarán mi fin. (...) Su pluma es un grifo. En su cerebro llueve el idioma. (...) Talento epidémico, depósito de infinitos vocablos de toda procedencia, mal contenidos por glándulas que se aflojan; diabetes literaria. La poesía, mediante la palabra, evoca la realidad. Los verborreicos reducen la realidad a palabras, palabras y palabras; cambian la sangre en tinta. (...) Las sílabas chorrean interminablemente por sus balbuceantes bocas de sonámbulos. Por lo general eróticos o rebeldes. Dos mil versos para declarar deseable a la hembra, o para protestar contra la policía. O si no empolvaditos, filando la nota, madrigalescos, repitiendo piruetas fósiles sin la elegancia de Rubén, que siquiera sabía francés. Mucha mitología -¡ah! ¡comprendo la Grecia, caballero!-. Recursos vegetales: los nenúfares, el lirio; aves: el cisne, el cóndor -¡oh! el cóndor-; de los cuadrúpedos, los más intratables. Sobre todo ondas, alas y cumbres. Todas las cumbres resultan chicas."⁵¹⁷

Es evidente que tan implacables términos críticos están en estrecha relación con la opción de Barrett por la síntesis en el arte y el consiguiente rechazo del arte analítico que constatabamos en el apartado anterior. Parece claro también que está aludiendo en particular a los poetas imitadores del estilo modernista. En ese sentido, afirma Barrett que "le costernan la mayor parte de las obras simbolistas escritas en español", y califica esos remedos de las formas elaboradas por otros estilos, como "masa de despojos traídos de lejos y echados a perder en el viaje"⁵¹⁸.

⁵¹⁷ R. B., "La verborrea", O.C., pp. 615 y 616.

⁵¹⁸ R. B., "Sobre Vargas Vila y el decadentismo", O.C., p. 569.

Coincide Barrett con el ambiente noventaiochista en la admiración por la literatura mística y el Quijote, aunque sus juicios son en este punto algo más contundentes. Afirma que la literatura española "desde los místicos y el Quijote no ha hecho más que desmoronarse"⁵¹⁹.

Por último, merecen ser consignadas dos observaciones de Barrett acerca de la poesía. En la primera se refiere a la esencia íntima de la creación poética:

"¿Qué es la poesía? El amor que descubre su propio ritmo."⁵²⁰

Y en la segunda define el aspecto formal de la poesía:

"...un poema es una página de álgebra."⁵²¹

El lenguaje

Las reflexiones de Barrett acerca del lenguaje resultan particularmente interesantes y de una modernidad asombrosa para su tiempo. Si consideramos, además, que la formación de Barrett no es lingüística, sino científica y literaria, resulta más que sorprendente el rigor de sus conceptos en estos temas.

Barrett es consciente de que la realidad supera y desborda al lenguaje, y que éste pretende captarla y reducirla esquematizándola según los moldes del pensamiento. En la realidad "que nos abrumba con su desbordamiento sombrío" descubrimos múltiples facetas "para las que no hay nombre en nuestra pobre lengua"⁵²². Desde la estrecha correlación entre lenguaje y pensamiento, esa idea responde muy directamente al mismo concepto de "lo incognoscible", ya que admitir la existencia de áreas de lo real no asequibles al conocimiento, equivale a decir que la complejidad de lo real escapa a las limitadas posibilidades del lenguaje.

Relacionado en cierta medida con ese distanciamiento realidad-lenguaje y con la insuficiencia de éste para captar la totalidad de aquélla, aparece la posibilidad de que el lenguaje traicione a la propia realidad y sea

⁵¹⁹ R. B., "La verborrea", O.C., p. 616.

⁵²⁰ R. B., "Un ejemplo", O.C., p. 334.

⁵²¹ R. B., "De estética", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 221.

⁵²² R. B., "El mito naturista", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 111.

utilizado también como un instrumento para falsificarla. Barrett se detiene a analizar este punto con referencia específica a los fenómenos de ideologización mediante las abstracciones falsificadoras:

"Hay un procedimiento usado por los hombres para justificar sus errores. Considerando axioma irrefutable el error que profesan, confunden este error y todas sus consecuencias en una sola idea y un solo vocablo, y luego atribuyen a la una y al otro una significación vaga y mística. Tales son las ideas y palabras de Iglesia, Ciencia, Derecho, Estado, Civilización."⁵²³

Pasando a aspectos más concretos, tiene Barrett también perfectamente claros los conceptos que la lingüística denomina connotación y denotación, elementos esenciales de la moderna teoría del significado y cuya clarificación ha generado avances importantes tanto para las modernas teorías estéticas como para la ciencia semiológica en general. Observa Barrett que al leer una determinada palabra "no sólo nace en nosotros el concepto correlativo, sino que se nos despierta un mundo de sensaciones y de emociones relacionadas con nuestra experiencia personal", y ese mundo constituye un verdadero "laberinto inextricable que se ramifica en el subconsciente, encerrando los gérmenes estéticos que nos interesan"⁵²⁴. Es notable cómo en este breve texto apunta Barrett dos ideas importantes para la lingüística moderna: el hecho de que la connotación se produce merced a mecanismos mentales no-conscientes, y su importancia como fundamento para la interpretación de los fenómenos estéticos desde una perspectiva en que la lingüística confluye con la psicología.

De una precisión técnica impecable son también los criterios lingüísticos que Barrett aplica en su crítica a la idea del esperanto como lengua universal. Actitud con la que, por cierto, se enfrenta a una posición muy ampliamente generalizada entre los anarquistas, que creían encontrar en el esperanto un factor trascendente para la fraternidad universal y la superación de las fronteras nacionales. La solidez de los criterios de Barrett acerca del lenguaje le impide aceptar esas ingenuidades. En primer lugar, Barrett

⁵²³ R. B., "Tolstoi y Gorki", O.C., p. 560.

⁵²⁴ R. B., "De estética", O.C., RP-ICI, vol. II, p. 221.

es perfectamente consciente de que el lenguaje es un producto histórico y social que ha ido siendo elaborado y desarrollado a lo largo de muchos siglos y generaciones. Y además, "una lengua es un organismo vivo, y tan imposible fabricarla como fabricar un ave o una flor"⁵²⁵. Como todo ser vivo, la lengua evoluciona y cambia, y en este punto Barrett está superando también los viejos criterios fijistas y aportando un nuevo elemento coherente con el conjunto de su pensamiento como una filosofía del cambio. Y, siendo el lenguaje una realidad viva y cambiante, ese idioma universal no solamente no se podría imponer, sino que además, incluso suponiendo la quimera de su existencia, no tendría la menor posibilidad de permanencia, ya que ello implicaría fijarlo e inmovilizarlo fuera del tiempo (antigua ilusión de las Academias).

"Suponed que de repente, por un milagro, los habitantes de la tierra no supieran sino francés. ¿Qué sucedería muy pronto? Que ese francés se diversificaría en innumerables dialectos según las regiones. Para sus asuntos internacionales los hombres conservarían un francés, mas no el francés."⁵²⁶

Un último aspecto, en el cual Barrett se adelanta en muchas décadas a su tiempo es el referente al problema del bilingüismo existente entonces y ahora en el Paraguay con la presencia de dos idiomas nacionales: el español y el guaraní. Dice al respecto Hugo Rodríguez-Alcalá que "Barrett, hace más de sesenta años, concuerda con la ciencia filológica más avanzada en lo que mira a la ventaja del bilingüismo"⁵²⁷.

Es preciso tener en cuenta que hasta hace muy poco tiempo se consideraba oficialmente que ese bilingüismo era una traba para el posible mejoramiento de la competencia lingüística de los hablantes, e incluso durante muchos años se trató de desterrar el uso del guaraní sobre la base de que supuestamente "entorpecía" el buen uso del castellano. Sólo a partir de los años 50, esos criterios comenzaron a

⁵²⁵ R. B., "El esperanto", O.C., p. 613.

⁵²⁶ Idem., pp. 613 y 614.

⁵²⁷ Hugo Rodríguez-Alcalá, "Augusto Roa Bastos y nuestro pretense bilingüismo", en Augusto Roa Bastos, Intercontinental-Ñandutí, Asunción, 1990, p. 138.

ser modificados; y todavía hoy sobrevive a nivel popular el mito de la interferencia entre ambos idiomas.

Barrett, ya en 1907, expresa conceptos que superan desde la base esa estrecha visión del lenguaje compartimentado por los superficiales límites de idiomas y dialectos, para ver una realidad mucho más compleja y variada con la presencia de múltiples niveles lingüísticos. De esta forma, la convivencia de dos o más idiomas no es esencialmente diferente de la universal convivencia de distintos estratos en todos los lenguajes. Es así que "la historia nos revela que lo bilingüe no es una excepción, sino lo ordinario. Suele haber un idioma vulgar, matizado, irregular, propio de las expansiones sentimentales del pueblo, y otro razonado, depurado, artificial, propio de las manifestaciones diplomáticas, científicas y literarias. (...) Casi no hubo siglo ni país en que esto no se verificara"⁵²⁸. Desde estos criterios, rechaza Barrett la opinión citada de que el bilingüismo fuera un obstáculo que entorpece el entendimiento a consecuencia de la pretendida interferencia entre los dos idiomas, y afirma que "pobre idea se tiene del cerebro humano si se asegura que son para él incompatibles dos lenguajes. Contrariamente a lo que los enemigos del guaraní suponen, juzgo que el manejo simultáneo de ambos idiomas robustecerá y flexibilizará el entendimiento"⁵²⁹.

Estas opiniones de Barrett (que cualquier lingüista actual juzgaría correctas) no fueron escuchadas ni en su tiempo ni durante muchos años después. Y sin embargo, el bilingüismo no desapareció del Paraguay, sino que, por el contrario, firmemente implantado en la sociedad paraguaya, se mantiene hasta hoy vivo y vigoroso. Precisamente el mismo Barrett previene de la inutilidad de querer legislar sobre el idioma, pretensión a la que califica como "ilusión de políticos que jamás se han ocupado de filología. Tan hacedero es alterar una lengua por decreto, como ensanchar el ángulo facial de sus habitantes"⁵³⁰.

⁵²⁸ R. B., "Guaraní", D.P., p. 19.

⁵²⁹ Ibidem.

⁵³⁰ Ibidem.

ABRIR CONTINUACIÓN CAP. 2º

